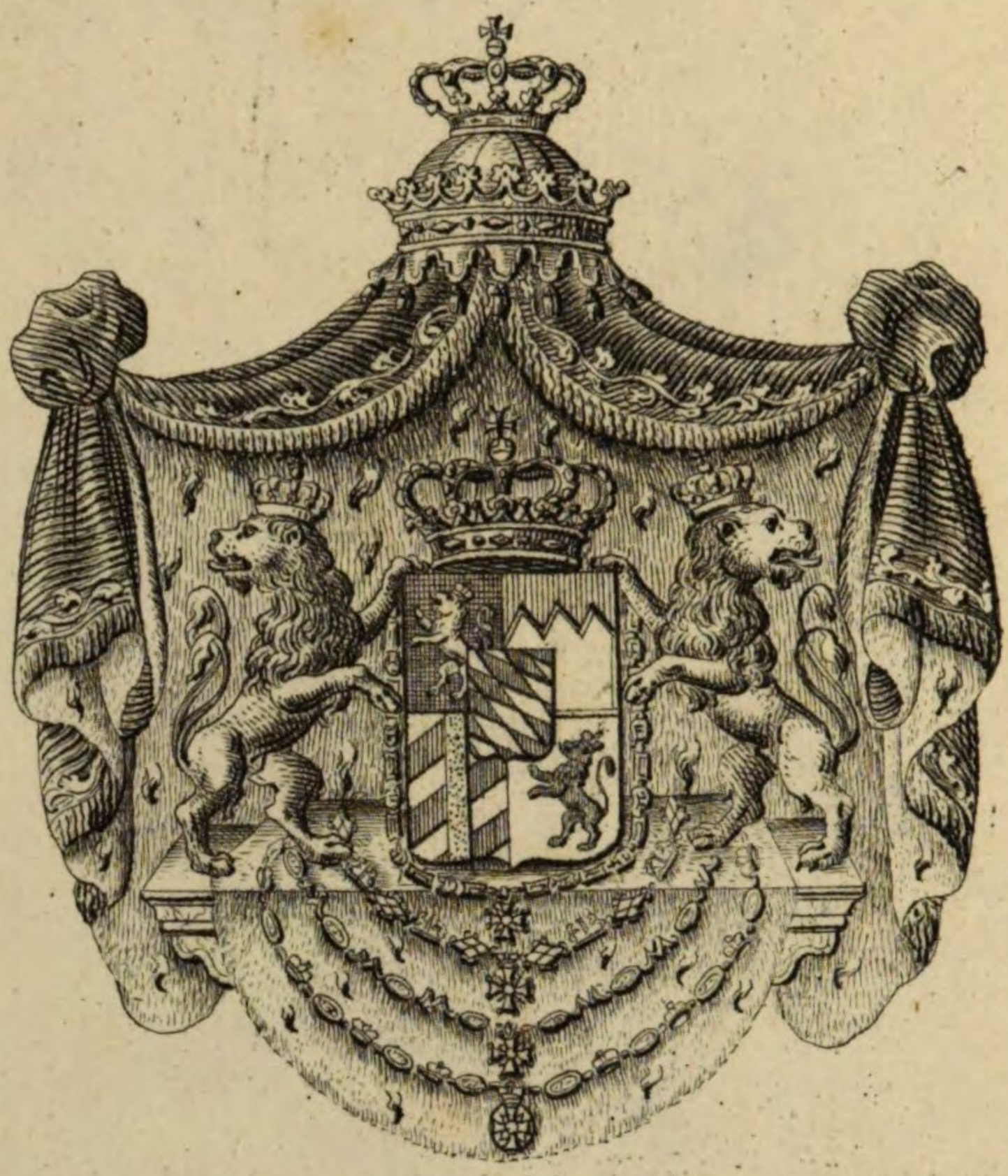
Phil. Un.
359 e
Mirbel



BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36632255920012

<36632255920012

Bayer. Staatsbibliothek

Kant

und

seine Nachfolger

oder

Geschichte des Ursprungs und der Fortbildung der neueren deutschen Philosophie

von

E. S. Mirbt

außerordentlichem Professor der Philosophie an der Universität zu Jena.

Erster Band.

Was heißt Philosophiren
und was ist Philosophie?

Jena
bei Carl Hochhausen.
1841.

19. D.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede.

Es hat sich in der jüngsten Vergangenheit ein eigenthümliches Interesse für die Geschichte der mit Kant unter uns Deutschen anhebenden Entwickelung der Philosophie zu regen begonnen. Diese Periode ist nicht allein zum Gegenstand besonderer schriftlicher Darstellungen gemacht worden, man hat es sogar zweckmäßig gefunden, sie auf Universitäten den übrigen Lehrgegenständen als einen eigenen Zweig des Wissens anzureihen. Was mag wohl solchen Unternehmungen Anlaß und Antrieb geworden sein? Abgesehen von der vorherrschenden Neigung zu geschichtlichen Forschungen und dem reichen Inhalte, welchen gerade dieser Verlauf der Philosophie darbietet, findet sich in der Stimmung der Gegenwart noch ein ausschließlicher Grund zu Beschäftigungen der Art. Einmal hat die Wissenschaft, unter welchem Namen Hegels dialektische Phraseologie der Fülle der Weltgeschichte anmaßend als Etiquette sich aufdrängt, einzusehen angefangen, daß sie selbst nur Geschichte, nur der Begriff der jüngsten Vergangenheit sei. Mit seltener Naivetät erzählt sie

uns nun, daß wie Nichts durch dialektisches Schwanken einen konkreten Inhalt erhalte, so habe Hegel, mit welchem die Zeit abgelaufen sei — nur Schade, daß er nicht gleich Saturn seine eigenen Kinder verschlingen kann — den vollen Gedankenreichthum seiner Vorgänger auf den leeren Begriff gebracht, und somit die Philosophie zum absoluten Wissen erhoben. Der Beweis ist augenscheinlich, er überzeugt jeden, der die Zeit überwunden hat. Dagegen erheben sich hie und da Stimmen aus dagewesenen oder wohl noch fortlebenden Schulen, den Hochmuth abwehrend, Gerechtigkeit fodernd, Anerkennung suchend. Vor allem widersprechen sie jenem ersten Vorurtheile, als brauche man nur auf das Zifferblatt der Zeit zu blicken, um zu wissen, welche Wahrheit die jetzt geltende sei. An der Wetterfahne erfahren wir, woher der Wind kommt, aber die Wirklichkeit ist nicht immer die Wahrheit. Verum sui et falsi judex est! Der Kampf dieser Parteien muß auf ihrem eigenen Boden, der Philosophie selbst und nicht der Geschichte, ausgemacht werden; er ist aber ein Zeuge des vielseitig gefühlten Bedürfnisses, sich vor allem erst einmal geschichtlich zu orientiren. Es sind seit der mit der französischen Staatsumwälzung fast gleichzeitigen Umbildung der Philosophie durch Kant so viele Theorien wie dort Konstitutionen ans Licht getreten, daß diese Erscheinungen wie flüchtige Schattenbilder an der Wand vor den Zeitgenossen, um welche

Staat und Sitte und Denkart und Religion sich veränderte, vorüberschwebten. Gleichwohl bildete sich ein Urtheil, welchem forterbende Tradition seine Festigkeit gab, wogegen quellenmäßige Untersuchung nur schwer das Recht der Wahrheit geltend macht. Wir stehen nunmehr auf einem Standpunkte, auf welchem sich diese Geschichte übersehen und der langgeführte Proceß den Akten gemäß entscheiden läßt.

Es soll der Vorwurf des folgenden Werkes sein, auf dem Boden der Zeitgeschichte die Entwickelung der neueren deutschen Philosophie zu zeichnen und den Ertrag zu ermitteln, welchen uns Kants und seiner Schüler und Nachfolger Bemühungen im Felde der Spekulation hinterlassen haben. Mit der Darstellung der verschiedenen Philosopheme wird es eine aus dem Zusammenhange der Gedanken selbst entspringende Beurtheilung verbinden, mehr um den Leser zu einem selbstthätigen Auffassen philosophischer Aufgaben und Lösungen hinzuleiten, als ihm vorgefaßte Meinungen aufzudrängen. Wie in einer Deputirtenkammer tritt ein jeder auf, giebt seine Ansicht mit ihren Gründen ab, und nachdem er sich gesetzt, beleuchte ich als Sprecher den Vortrag. Der Werth meiner Arbeit liegt in ihrer Treue und Unparteilichkeit. Ich erkenne die Entfaltung jeglicher Individualität als freie Frucht eines besonderen Geistes an; werde aber jede Meinung nach Gründen beurtheilen und darf auch glei-

chen Anspruch erwarten. Achtung jedem redlichen Streben, aber die Palme allein dem Sieger! Freilich, Philosophie als Parteisache duldet auch nur Parteimeinung; wer aber ächten kritischen Grundsätzen huldigt, dem ist sie Wissenschaft geworden. Und diese Ueberzeugung, der führende Gedanke in diesem Werke, dessen Anfang ich der öffentlichen Beurtheilung ausstelle, möchte ich hauptsächlich in dem jüngeren Geschlechte gründen und befestigen. Ob sie auf ein treues Studium der ersten Quellen der neuern Philosophie eben so sehr als die ihm vorausgegangene Erforschung des eigenen Geistes sich stützen dürfe, das sollten diejenigen beurtheilen, welche einem solchen Unterfangen gewachsen sind und guten Willen haben.

Jena den 7. Septbr.
1841.

E. S. Mirbt.

Inhaltsanzeige.

Einleitung.

§. 1. Kant und seine Schule . . . . S. 1.
§. 2. Bisheriger Entwickelungsgang des Philosophirens . . . . . — 8.
§. 3. Skizze des geistigen Lebens in Deutschland vor Kants Auftreten . . . . — 23.

Erster Abschnitt.
Kants kritischer Idealismus.

§. 4. Kants Leben . . . . . — 39.
§. 5. Kants philosophische Bildungsgeschichte bis zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft . . . . . — 49.
§. 6. Kritik der reinen Vernunft . . . — 71.
§. 7. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft . . . . . — 115.
§. 8. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten . — 121.
§. 9. Kritik der praktischen Vernunft . . — 125.
§. 10. Kritik der Urtheilskraft . . . . — 133.
§. 11. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft . . . . . — 145.
§. 12. Verlauf und Fortschritt der Untersuchungen seit dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft . . . . . — 149.
§. 13. Kants Philosophie und sein Zeitalter . — 156.
§. 14. Zweck, Umfang und Ausgang derselben . — 162.
§. 15. Kritik und kritische Methode . . . — 173.

§. 16. Auf dem Wege der Kritik gefundene Entdeckungen . . . . . S. 185.
§. 17. Die letzten Resultate dieser kritisch eingeleiteten Philosophie . . . . . — 229.
§. 18. Stellung der Kantischen Vernunftkritik gegen Philosophie als feste Wissenschaft . — 247.

Zweiter Abschnitt.

Ausbreitung und Erläuterung der Kantischen Philosophie unter Streit und Kampf mit den Zeitansichten.

§. 19. Die ersten durch die Kritik der reinen Vernunft erregten Bewegungen wider und für dieselben . . . . . — 263.
§. 20. Friedrich Heinrich Jacobi . . . . — 278.
§. 21. Die über Lessings Spinozismus entstandenen Mendelssohn-Jacobischen Streitigkeiten — 287.

Einleitung.

§. 1. Kant und seine Schule.

Ueber ein halbes Jahrhundert ist verflossen, seit Immanuel Kant durch Herausgabe seiner Kritik der reinen Vernunft einen Versuch machte, die Vernunft des menschlichen Geistes zur Selbsterkenntniß zu bringen, um durch sie der Philosophie als reiner Vernunfterkenntniß eine feste wissenschaftliche Gestalt zu geben. Sein Werk wurde nach einigen Jahren bekannter und erregte in Deutschland unter allen Volksklassen ein Aufsehen, wie es seinem Zweck und Inhalte nach dasselbe wohl verdiente. Es konnte, seinen vielfach geäußerten Foderungen nach, nicht füglich jemand zu philosophiren wagen, ohne es vorher gelesen, studirt und geprüft und entweder gebilligt oder widerlegt zu haben. Diese scheinbar anmaßenden Foderungen lagen nicht in dünkelhaftem Selbstvertrauen auf allein richtige Einsicht, sondern in dem damaligen Zustande der Philosophie für jeden, der ihren Entwickelungsgang begriffen hatte. Und in der That, da der menschliche Geist nicht stille stehen kann, jeder Fortschritt der Wahrheit ihn mit sich fortreißt, mußte Kant, als ein ausgezeichneter Gedankenbeweger und Gedankenberichtiger, der außer den gewohnten Gleisen sich eine neue Bahn brach und auf dieser seine Forschungen anstellte, die von den früheren in Darstellung und Ausgang so bedeutend abwichen, so bald man ihn nur las, entweder Widerstand oder Beifall finden, oder doch wenigstens zu bedeutenden Umgestaltungen Anlaß

geben. Anfänglich zwar galt es nur die neue Lehre zu bestreiten, oder sie nach schneller Annahme zu erläutern oder zu vertheidigen. Der Widerstand geht zunächst immer von den Anhängern der alten Satzungen aus, Beifall aber von der Jugend, die mit dem regen Eifer dieses frischen Alters die neue Wahrheit ergreift und sich anzueignen sucht. Der daraus hervorgehende Kampf ist natürlich und trägt selbst zur Ausbreitung, ja theilweisen Läuterung der neuen Lehre, die, hat sie nur irgend Grund, unfehlbar das Uebergewicht erhält, nicht wenig bei; und obwohl von beiden Seiten hitziger, als es der ruhige Gang der Forschung erfodert, gestritten und die Wahrheit zur Parteisache gemacht wird, so ist dieß doch gerade ein Beweis des Eifers, womit man seine Ueberzeugung darlegen will. Es ist aber ein eigenes Schicksal der Philosophie, daß in Zeiten, wo durch irgend einen hervorragenden Selbstdenker neue Ansichten eröffnet werden, das Interesse für philosophische Untersuchungen zwar ungemein geweckt wird, aber auch bei der größeren Theilnahme Uneinigkeit und Widerstreit der Meinungen nur um so greller hervortritt und die Wahrheit, deren volles Licht man erwartete, nun in den verschiedenartigsten Aussprüchen der Einzelnen zertheilt durchscheint und zur Meinung herabsinkt. Diese unerwartete Vielseitigkeit erregt, da nach so vielen Zurüstungen doch nichts entschieden zu sein scheint, Mißtrauen in die neu vorgetragene Philosophie, und an die Stelle des vorigen Eifers tritt, da auch der Reiz der Neuheit und die Lust der Anstrengung verschwindet, träge und dumpfe Gleichgültigkeit, bis nach vollendetem Kreislauf den philosophischen Forschungen irgend woher wieder ein neuer Anstoß gegeben wird. Demselben Schicksale erlag die Philosophie wieder einmal, als sie durch Kant auf einen bis dahin unerreichten, ja nicht geahndeten Standpunkt gebracht worden war. Kaum daß sich gegen einen heftigen und oft wiederholten Angriff

von außen eine Kantische Schule geltend gemacht hatte, von der man mit Grunde hätte vermuthen sollen, sie würde auf dem Wege allmähliger Fortbildung eine bestimmte Gestalt und innere Festigkeit gewinnen, wurde in ihr selbst ein solches Zerwürfniß sichtbar, eine solche Spaltung der Meinungen, daß man klar sah, die von Kant angekündigte Revolution der Denkart sei nun wirklich eingetreten. Es drängten sich mit modischer Bewunderung umräucherte Jünger auf Jünger, von denen immer einer gescheidter als der andere seinen Lehrer zu meistern verstand, jedoch selbst nur einen vorübergehenden Beifall erhielt, ohne in die Ueberzeugung besonnener Denker Eingang zu finden; es trat ein Haufen junger geistvoller Männer auf, die, wie man es wohl von Dichtern rühmt, daß die Jugend die Zeit der Lieder und Gesänge sei, in diesem Alter philosophische Systeme aufbauten und umstürzten, wie Kinder Kartenhäuser. Apoll und die Musen sind ewig jung, nur der Jugendkraft scheint Schöpferkraft, die Erfinderin unsterblicher Werke, einzuwohnen; philosophische Erfindung jedoch pflegt gar selten und der Gedanke in diesen Gegenständen stets die Frucht gereiften und anhaltenden Nachdenkens zu sein. Aber wie aus dichterischer Eingebung fing damals ein jeder an in eigener Sprache und Zunge zu weissagen und auszulegen, daß man über der Menge der Propheten an ihrer Beglaubigung in Zweifel gerieth und ihnen endlich allen Beifall versagte, oder sie wenigstens nicht mehr anzuhören würdigte. Wer es that, der machte, um doch nicht hinter der raschen Zeit zu bleiben, die Mode mit, und wurde vom Weltgeist in einen Strudel der Wandelungen fortgerissen, ohne zur Selbstbesinnung zu gelangen.

Daß alle früheren Versuche, die Philosophie als Wissenschaft aufzustellen und zu begründen, verunglückten, lehrt die Geschichte, und es ließen sich wohl auch Gründe angeben, aus denen diese Erscheinung erklärlich wird, wenn aber auch

Kants Unternehmen den gleichen Ausgang haben sollte, so müßte man füglich die Möglichkeit jeder Philosophie als Wissenschaft bezweifeln. Zwar hat es den Anschein, als sei jener Kreislauf vollendet und eine abermalige Periode abgelaufen, denn Gleichgültigkeit als Folge getäuschter Erwartung und zu großen Eifers ist eingetreten und eine Grundlage, auf der alle Philosophirenden nach jenes Denkers Foderung und Anweisung ihr Gebäude errichteten, finden wir mit allgemeiner Einhelligkeit nicht anerkannt. Und allerdings ist jene Gleichgültigkeit kein günstiges Zeichen eines glücklichen Erfolges, auch kann dieser Ausgang zu einem gar scheinbaren Mißtrauen in die Richtigkeit des Unternehmens verleiten. Aber berechtigen diese Anzeigen auch in der That zu solchen Schlüssen? Weit gefehlt, daß vergebliche Bemühungen auf Entdeckungen auszugehen, die größtentheils unterblieben wären, wenn man nur den bereits gefundenen Weg mit Einsicht verfolgt hätte, die Richtigkeit aller seitdem unternommenen Bestrebungen darthäten, lassen diese Versuche uns nicht vielmehr auf die Größe und Tiefe des Mannes schließen, den kaum ein Menschenalter zu fassen vermochte? Gehört denn zu einem wahrhaften Philosophen, dessen Gedanken sich der Denkart der Jahrhunderte einprägen, weniger Geist als zu einem Dichtergenius, der dem Zeitgeiste Farbe und Schwung giebt? Man wird kaum einen Abschnitt in der Geschichte der Philosophie aufweisen können, in welchem ein Mann, so unscheinbar und ohne alle äußere Begünstigungen auftretend, durch die Kraft des bloßen Gedankens so tief in die Denkart der Zeit eingegriffen hätte, als es dieser Deutsche that und vielleicht nur unter seinen Sprachgenossen thun konnte. An der Schwelle des Greisenalters, nach Jahre langem tiefsinnigem Forschen, legte er mit gereiftem Urtheil das Werk seines Lebens von unerreichter Eigenthümlichkeit als Vermächtniß und ewiges Besitzthum für

die Nachwelt auf den Altar der Menschheit nieder und trat, dem Geiste der Wahrheit, der jedes neue Geschlecht jugendlich frisch durchgeht, vertrauend, mit stolzem Bewußtsein zurück. Tief durchdacht, streng zusammenhängend, aus der Quelle geschöpft war der Inhalt seiner Philosophie, mit belehrendem Ernste, in bestimmt ausgeprägter Sprache, nach einer festen Regel der Gedankenbewegung war sie dargestellt; es galt nur das Gegebene aufzufassen, zu verstehen, zu prüfen und wo möglich zu berichtigen. Wenn nun nichts weiter als dieses geschehen wäre, und das ganze neue von dem Greise so lebhaft angeregte Geschlecht wäre nur in seine originell begonnenen Untersuchungen eingegangen, und alle Richtungen der neueren deutschen Philosophie suchten nur, von seinem Geiste befruchtet, sei es nun in Einstimmung mit ihm oder im Widerspruch, die vorgelegte Aufgabe zu lösen oder zu umgehen: so ständen wir erstlich alle doch noch unter seinem Einflusse und wohl auch in seiner Schule, und dann könnten wir, bei der langsamen Fortbildung aller Philosophie, die nun einmal nicht geraden Weges die Wahrheit finden kann, erst nach Verlauf und Vergleichung der mancherlei sich einander bekämpfenden Versuche, die doch alle gleiches Recht haben, angehört zu werden, urtheilen, ob der kantische Weg und seine Abstraktionsweise zur Auffindung einer den Menschen möglichen Wahrheit führe oder nicht. Durch die Tiefe der Untersuchung, den Reichthum der Gedanken, den weitumfassenden, alle Gegenstände unter die höchsten Vernunftprincipien ordnenden Blick hatte Kant ein solches Selbstgefühl unter seinen jüngeren Zeitgenossen erweckt, daß diese, bei der Entwickelungsfähigkeit seines Philosophems und dem so kunstreich eingeleiteten erfindenden Gedankengange, durch ihn erkräftigt, in demselben bald Lücken und Mängel gewahrten, und mit der Schnelligkeit des dichterischen Genies in jugendlicher Kühnheit Systeme erfanden und aufbauten,

und jeden augenblicklichen Einfall ohne lange Prüfung als neue Weisheit hinstellten und ihn wohl auch wieder zurücknahmen. Dabei kam man über der Menge der abweichenden Ansichten von dem ursprünglichen Standpunkte bald ab, und wenn auch dann und wann einer wieder dahin zurückwies, so wurde er bei der, wie man selbstgefällig meinte, rasch vorwärts schreitenden Zeit als ein schon verschollener Kantianer nicht gehört und ungeprüft verdammt. Dieser vielköpfigen, sich gegenseitig vernichtenden Originalität unerachtet läßt sich aber sehr wohl bemerken, daß alle jene wahren oder scheinbaren Entdeckungen ihren Lebenskeim fremdher entlehnt haben, meist nur Versuche sind, die fremden Abstraktionen auf eigene Weise auszusprechen, die um so zahlreicher werden, je ausgebreiteter das so lebhaft angeregte Interesse war, und selten Fortbildung der Abstraktion, Erweiterung der Philosophie und heilsame Anwendung auf Wissenschaft und Leben sind. Wir finden daher wohl die verschiedenartigsten Bearbeitungen desselben Gegenstandes, die abweichendsten Meinungen, sowohl an sich als in Anwendung auf die übrigen Wissenschaften, dürfen aber aus dieser Verschiedenheit nicht auf die Unmöglichkeit Einer Philosophie als Wissenschaft schließen. Sie ist ihrem tiefsten Grunde nach nicht wirklich so groß, wenn wir von einem erhöhteren Standpunkte den Ueberblick nehmen, ja sie verschwindet, so bald wir den Grund des Irrthums nachweisen. Dieser aber liegt in der vorausgesetzten Ansicht über die Möglichkeit einer Philosophie überhaupt und die Bedingungen ihrer Erfindung, also gerade in der Frage, von der Kant ausging und deren Umgehung oder Verkennung uns mit so zahlreichen Philosophemen beschenkt hat. Immerhin mag die Kantische Lehre der Durchbildung, ja der Verbesserung bedürfen, denn er kam selbst erst, nach richtiger Orientirung seines Philosophirens, nur nach und nach auf die Ergebnisse, wie sie uns nun auf einmal vorliegen, die Fode-

rung jedoch, die er allem Philosophiren stellte, muß anerkannt werden. Der Grund indessen, warum so viele auch den von ihm eingeschlagenen Weg verließen, scheint, wenn sie ihn jemals gefunden hatten, theilweise in nichts anderem zu liegen, als in den Schwierigkeiten eines solchen Philosophirens, dessen Ausübung jedoch allein zu Anspruch auf Originalität in diesen Dingen berechtigen kann. Schon aber begegnet uns die Erscheinung, daß wir nach vielen Abirrungen doch wieder auf den Kantischen Pfad einlenken sehen, um auf ihm, durch die Fehler der Vorgänger belehrt und besser verständigt, die Untersuchung fortzusetzen. So hätten wir allerdings den oben berührten Kreislauf in so weit vollendet, als wir in den mißglückten Versuchen nicht einen Fortschritt zur Wahrheit erkennen und die Fehler der Spekulation nicht mit originalen Erfindungen verwechseln dürfen, jedoch die Ueberzeugung mitgebracht, daß es wohl nicht so leicht sein dürfte, die Kantische Philosophie in ihrer größten Tiefe zu erfassen und da, wo sie mangelhaft bleibt, zu vollenden. Die Geschichte wird es ausweisen, daß sie in ihren Voraussetzungen und Folgen die Richtung des Philosophirens veränderte, dadurch aber auch die wechselnden Gestalten der Spekulation hervorrief, die, trotz ihrer anscheinenden Zerrissenheit in Bestrebungen und Ergebnissen, doch sämmtlich ein Ausfluß jener wohl oder übel verstandenen Lehre bleiben, so sehr sie auch über sie hinauszugehen vorgeben; nur daß ein Denker bescheidener, der andere anmaßender, jener verworrener, dieser deutlicher spricht, fast alle aber eine Originalität zur Schau tragen, wie sie bisher in der Geschichte der Philosophie noch nicht da gewesen sein soll.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

§. 2. Bisheriger Entwickelungsgang des Philosophirens.

Allerdings haben wir — denn man könnte, ihren Verlauf mit dem der übrigen Wissenschaften vergleichend, leicht einem solchen Zweifel sich hingeben — auch eine Geschichte der Philosophie, nur dürfen wir dieselbe nicht gegen die jener halten, sondern müssen sie nach der Natur ihres Gegenstandes beurtheilen. Da Philosophie nur aus dem Philosophiren entspringt, dieses aber in dem Erfinden, Aussprechen und Begründen der tiefsten Abstractionen besteht, so wird sie eben so vielfache Gestalten darbieten als dieses Versuche zu ihrer Aufstellung erneuert. Zugleich werden seine Aussprüche, als die höchsten Früchte des sich fortbildenden menschlichen Geistes, mit dem gesellschaftlichen, wissenschaftlichen und religiösen Zustande der Zeit aufs innigste zusammenhängen, der sie eben so bedingt als sie wiederum in ihn eingreifen. Daher ist eine solche Geschichte vorzugsweise so lange eine Geschichte des Philosophirens ausgezeichneter Denker, bis dieses, durch Uebung erstarkt, durch Fehltritte gewarnt und von den gewonnenen Ergebnissen belehrt, einen Standpunkt gewinnt, von dem aus es möglich wird, Philosophie als feste Wissenschaft aufzustellen. Abhängig also von der Zeitbildung sowohl als an einzelnen Weisen des Philosophirens sich fortleitend ist ihre Entwickelung bisher nur in langen Perioden fortgerückt und es müssen mancherlei Begebenheiten zusammenwirken, um in einem von der Natur besonders begünstigten Zöglinge der Zeit ihre Tiefe und Herrlichkeit sichtbar werden zu lassen; auch scheinen wie einzelne Völker so auch nur einzelne Köpfe für sie organisirt zu sein.

Die griechische Philosophie, die älteste, welche wir kennen, ist ein in sich abgeschlossenes Ganzes. So unver-

kennbar auch die Anregungen sind, welche die Ueberlieferungen morgenländischer Weisheit zu ihrer Erweckung beigetragen haben, so ist dieselbe doch ganz aus dem eigenen Leben des Volkes hervorgegangen. Es würde noch leichter sein, ihren Fortschritten zu folgen und ihr eigentliches Wesen rein aufzufassen, wenn in der Reihenfolge der auf sie sich beziehenden Schriften nicht so manche Lücke bliebe und spätere neuplatonische und christliche Deutung und Darstellung nicht einer früheren Zeit die eigenen Meinungen untergeschoben und somit die reine Ansicht getrübt hätte. An die vorhandene Weltansicht und die gesellschaftlichen Sitten sich anschließend, geht sie durchaus einen erfindenden Gang der Untersuchung und der auf eigene Erfahrung gegründeten, selbstständigen Betrachtung, bleibt, von einem dialektischen und sittlich-politischen Geiste beseelt, durchaus nüchtern, den wundersamen Pythagoras und den göttlichen, so vielfach christlich gedeuteten Platon nicht ausgenommen, und selbst in ihrer Skepsis, die nur die Uebereinstimmung des wirklichen Seins der Dinge und ihrer Erkenntniß anzweifelte, auf die Sinnenwelt beschränkt. Auf die Anschauung und lebendige Erfahrung sich stützend schritten die Philosophen zum Denken und dem Begriffe fort und wandten jenes nach allen Richtungen nothwendiger Erkenntniß sinnlicher und sittlicher Gegenstände. In diesem Nachdenken beschäftigten sie sich, die früheren durch Induction, die späteren durch Abstraction die allgemeinen Bestimmungen hervorzuheben. Diese stellten sie als die letzten Resultate ihrer Forschungen hin und fanden das Ende philosophischer Bestrebungen in logischer Entwickelung der aufgestellten Begriffe, vielleicht auch durch ihren, dem römischen darin so unähnlichen, dialektischen Nationalgeist darauf hingeleitet. Dabei tritt ein in der Geschichte lange Zeit bestandener Gegensatz Platonischer und Aristotelischer Ansichtsweise hervor, demgemäß jene das

Allgemeine, diese das Besondere für das Wirkliche oder Wesenhafte anerkennt. Obgleich eine gewisse Sonderung der Aufgaben und der Theile der Philosophie besonders seit Aristoteles Statt findet, so hat doch kein griechischer Philosoph ein System in neuerem strengen Wortsinne aufgestellt; man verfälscht die Geschichte, wenn man zerstreute Meinungen in unserer systematischen Form darlegt und gelegentliche Bemerkungen zu einem Ganzen verarbeitet. Diese griechischen Denker heben zwar ihre Abstractionen aus den Anwendungen der Erfahrung, in der sie sich nur zeigen können, heraus, stellen sie aber für sich hin, ohne ihnen die vorkommenden Erscheinungen unterzuordnen und durch jene zu bestimmen, und so eine Theorie zu liefern, vielmehr überlassen sie die Erklärung jedem, der sie versuchen will. Noch weniger wird an eine Begründung oder Rechtfertigung dieser Principien gedacht, da dieselben durch die Art, wie sie aufgefunden sind, auf sich selbst schon sicher ruhen. Dieß gilt von den Dogmatikern und Skeptikern auf gleiche Weise. Und gerade darin besteht das Belehrende der alten griechischen Philosophie, daß sie im Suchen und nicht im Darstellen begriffen ist und daher auch nicht gleichsam fertige Formen ausfüllt, sondern denselben erst nachspürt. Seitdem sich aber, in Folge des Völkerverkehrs, griechische Dialektik und morgenländische religiöse sowohl als ascetische Vorstellungsweisen durchdrungen hatten, erhielt dieselbe in der alexandrinischen Schule, welche durch innere Anschauung und Versenkung in Gott Weisheit und Tugend zu erstreben meinte und aus dem System der Begriffe das System der Dinge enträthseln wollte, eine mystische und überschwengliche Richtung. Durch diese Verschmelzung des orientalischen Geistes mit griechischer Dialektik, in welcher das Streben nach göttlicher Weisheit und das Ausgehen von absoluten Anfängen so sichtlich ist, beendigt diese Schule nicht nur die griechische Philosophie, son-

dern giebt auch in Verbindung mit dem Christenthume der Zeit eine andere Wendung. Wir treffen auf sie im Uebergange von einer an die Außenwelt sich anschließenden zu einer andern in der Tiefe des Gemüths wurzelnden Auffassungsweise des Wesens der Dinge, und finden uns von dem Schwung des Gedankens eben so fortgerissen als von seiner Unklarheit abgestoßen. Eine gerechte Würdigung des Verdienstes, welches Urheber und Anhänger dieser Schule sich erworben haben, liefert die folgende ihre Gedanken wiederholende, erweiternde oder vertheidigende Zeit, in deren Schooße der Samen jener Lehren einen unendlich fruchtbaren Boden fand, ohne ihn jedoch zur Reife zu bringen. Das wäre der Charakter der griechischen Philosophie, die auf dem Wege der Induktion und Abstraktion bis zu den Principien vorzudringen suchte, ohne sie jedoch zu umfassen noch je eine Ableitung aus ihnen zu liefern, die ersten Anfänge zur Selbsterkenntniß des Geistes bis zum Skepticismus und einer neuplatonischen θεωρία machte, und von ihnen aus verschiedene Aufgaben faßte und mancherlei Lösungen vorlegte über Wesenheit der Dinge, das höchste Ziel des Strebens, Gründe der Wahrheit und Erkennbarkeit der Dinge.

Der ursprünglich historische Glaube der Christen, daß der in Jerusalem gekreuzigte und wieder auferstandene Jesus von Nazareth der von den Juden erwartete Messias sei, mit welchem, nach den Weissagungen der Propheten, eine glücklichere Weltperiode, in die man jedoch nur durch Reue und Besserung eintreten könne, beginnen werde, war das Grab des Heidenthums und der Keim einer neuen Weltreligion, des Christenthums, das insonderheit durch die rastlosen Bemühungen des auserwählten Rüstzeugs, des starrköpfigen Tod und Hölle bewältigenden Pharisäers und Apostels Paulus reißend schnell über die bekannten Länder der Erde sich verbreitete und den Charakter der Denkart völlig umstimmte.

Dieser positive, auf geschichtlichem Grunde ruhende Glaube, in den gleichwohl ewige Wahrheiten sich hüllten, denn der gekreuzigte und siegreich erstandene Heiland ward das Substrat und die Offenbarung aller religiösen Ideen, richtete den Blick auf eine übersinnliche Ordnung der Dinge, heiligte das irdische Leben durch himmlische Erwartungen und vereinigte alle Gläubigen in einen gemeinsamen äußeren Bund, welcher den Gedanken eines ethischen Gottesreiches sichtbar darstellte. Ausbildung der Kirche und mit ihr eines äußeren Cultus und der Hierarchie auf der einen Seite, und einer religiösen Dogmatik und Mystik auf der andern schien nun vor allem der neubelebte Zeitgeist zu erstreben, ja alle Wissenschaft und Kunst dem Dienste der Kirche unterzuordnen. Es vergeistigte sich Leben, Kunst und Wissenschaft nach christlich-religiöser Fassung der Idee des Ewigen und die Zeit rief alle jene Erscheinungen hervor, die uns die Geschichte der Kirche aufweist. Da aber der Gegenstand des Glaubens und der höchsten Zwecke des Lebens und somit aller wirkliche Gehalt der Philosophie durch Bibel und Tradition gegeben, oder wenigstens der Ausgang der Forschungen vorgeschrieben war, so konnte an ein selbstständiges Philosophiren wenig gedacht werden; es beschränkte sich, wo es Statt fand, auf Umgestaltung und weitere Entwickelung der christlichen Vorstellungsarten meist durch neuplatonische Philosophie, so jedoch, daß im Morgenlande vorzugsweise Theologie, im Abendlande hingegen Anthropologie bearbeitet wurde, und, als auch hierin durch Synoden die Wahrheit decretirt worden war, auf systematische Aufstellung und Begründung der gewonnenen Dogmen. Ob nun zwar ein bedeutender Einfluß der griechischen Philosophie auf die Ausbildung der christlichen Dogmatik sichtbar ist, so ist doch diese nach Geist und Inhalt und selbst Zweck ein Versuch auf eine Religionsphilosophie, die von der griechischen Physik, in der ähnliche Aufgaben zur Sprache kommen,

sich gar merklich unterschied. Die Nebenordnung von Staat und Kirche, die außer dem römischen später ein Kirchenrecht ins Leben rief, der den Alten durchaus fremde Unterschied von Vernunft und Glaube, dessen Inhalt aus der Offenbarung stamme, die Frage von der Unzulänglichkeit der menschlichen Tugend und das darauf gegründete religiöse Bedürfniß der Erlösung, kurz alle das Uebersinnliche und sein Verhältniß zum Endlichen berührenden Lehren stellten wenigstens Aufgaben, die aus keiner griechischen Menschen- und Weltansicht hervorgehen konnten.

Unterdessen starb der alte Ast am Menschengeschlechte ab, und es trieben zwei neue mit frischem Leben hervor, im Morgenlande die Araber, im Abendlande die Germanen, die Volksthümlichkeit Asiens und Europas auf eigene Weise entfaltend. Während jene unter einer neuen Offenbarung sich urschnell selbstthümlich gestalteten, standen diese unter dem Schutze und der Pflege der römischen Kirche, deren Priester die einzigen Gelehrten und die Erzieher der rohen Völker waren. Dadurch entstand ein Kampf zwischen eigenthümlicher Volksausbildung, welche die Einführung der lateinischen Sprache in die Liturgie noch mehr zurückdrängte, und Ueberlieferung fremder Weisheit, eine Kluft zwischen Leben und Schule. Diese entwickelte sich unter dem Einflusse der Kirche und mit ihr des Gebrauches der lateinischen Sprache und der fremdher überkommenen Summe des Wissens und Glaubens. Sie war Erbin, Erhalterin und Ueberliefererin der griechisch-römischen Cultur, welche sie dem reinen Stamme der Germanen einimpfte.

In dem Bestreben der Schule nun sich über den allmählig starr gewordenen Glauben und sein Wesen zu verständigen zeigten sich im Fortlauf der Entwickelung eigenthümliche durch den damaligen Bildungszustand und seine Hülfsmittel bedingte Erscheinungen des außerdem schon durch den Bann der Kirche und positive Satzungen gebundenen Philosophirens. Bei der

Anwendung der Neuplatonischen oder Aristotelischen Philosophie auf die kirchlichen Glaubenslehren zu ihrer Anordnung und Begründung verlor es sich entweder als Scholastik in leere logische und metaphysische Spitzfindigkeiten oder huldigte, in die Tiefe des Gemüths sich zurückziehend, einer überschwenglichen Mystik. In der Scholastik insonderheit befand sich die Philosophie auf einem Standpunkte, auf dem zu ihrer Erweiterung nicht allein nichts geschehen konnte, sondern auch alle Bemühungen sich im Kreis herumdrehten oder fruchtlos bleiben mußten. Diese Scholastiker konnten weniger den erfindenden Gang der Untersuchung einschlagen als den entgegengesetzten logisch-systematischen verfolgend aus höchsten Begriffen und Grundsätzen oder ihnen gemäß die geltenden Behauptungen entwickeln. Sehr natürlich trat in diesem Geschäfte bei der Ueberlegung, wie das System der Begriffe zu den einzelnen Dingen sich verhalte, die schon von den Alexandrinern angeregte Frage von der Realität der Begriffe immer deutlicher hervor und blieb, unter Mitwirkung platonischer und aristotelischer Vorstellungsarten, das Haupträthsel der gesammten scholastischen Metaphysik. Der logische Geist des Philosophirens, das dadurch zu einer Kunst des Disputirens herabsank, konnte wohl in Aufstellung von Definitionen, Distinctionen und Demonstrationen den Scharfsinn der Denker sehr üben, aber, da diese Zergliederung unserer Gedanken im Vergleich mit Ergründung des eigentlich philosophischen Gehaltes und seiner Benutzung nur Nebensache ist, sich nicht mit wahrhaft neuen Gedanken und ihrer Anwendung hervorthun. Doch enthielt der Streit zwischen Realisten und Nominalisten, so wie die Gegensätze von scholastischer und mystischer Theologie, welche sich wie Begriff und höhere Anschauung unterscheiden, Aufgaben, deren Lösung nur erst aus einer Zergliederung der Vernunft hervorgehen kann. Lange Jahrhunderte dauerte diese auch durch

die Einrichtung der Universitäten fest gehaltene theologisch-philosophische Weltansicht. Es trafen aber mehrere Erscheinungen zusammen, die der Zeit neue oft entgegengesetzte Richtungen gaben, von der Begriffsphilosophie abwandten und der dürren Scholastik entfremdeten.

Es fing sich der alte unterdrückte Volksgeist in eigenthümlicher Sprache und Sitte zu regen an, die mächtiger erwachende Mystik verbunden mit Sucht nach tieferer Weisheit fand immer mehr Freunde, nach dem Siege des Nominalismus richtete sich die Aufmerksamkeit auf die Anschauung, auch kam nach Aufnahme und Verbreitung der alten Literatur eine neue Denkart und ein verbesserter Geschmack auf, und endlich trat der sittliche und freie, gegen die Hierarchie ankämpfende Geist immer stärker hervor. Diese in den vorigen Jahrhunderten vorbereiteten Ursachen brachen endlich im fünfzehnten und sechszehnten in heldenmäßige Unternehmungen aus, die ein herrliches Zeugniß von dem erstarkten Volksgeiste des abendländischen Europas, was der kerngesunde Stamm der Germanen bewohnte, gaben; jugendlich kräftig ward ihm jede Vormundschaft lästig, er schüttelte in der Reformation die römische Hierarchie und den äußerlichen Ceremoniendienst ab, und trat durch das wiederbelebte Studium der altclassischen Literatur in Opposition gegen eine geist- und geschmacklose Scholastik und in Erneuerung einer griechischen Lebens- und Weltansicht sogar selbst gegen das Wesen des Christenthums. Die Wiedergeburt der Wissenschaften und die Glaubensverbesserung bekämpften nun zwar Scholastik und Kirchenglauben, wie sich diese geschichtlich gebildet hatten, und wiesen auf ihre ursprünglichen Quellen den Plato, Aristoteles und die Bibel zurück, hatten aber durch Gründung einer freisinnigen Denkart, eines bessern Geschmacks und alterthümlicher Ansichten und Gesinnungen auf die Philosophie nur einen mittelbaren Einfluß. Im Grunde trat an die Stelle

der Tradition und des Kirchenglaubens der Bann des fremden Buchstabens, der freilich ein sicherer Zeuge des eigenen Gefühls als die schwachdämmernde Menschenvernunft war, und Philologie ward das Bildungsmittel zu Religion und Humanität, besonders in den Schulen des protestantischen Deutschlands. So lange man nur alte Systeme, zu deren ersten Quellen die damals neuen Urschriften den Zugang bahnten, erneuerte, fand noch kein selbstständiges Forschen Statt, indessen gab ihre Anwendung auf den jetzigen Zustand der Wissenschaften gewissermaßen neue Resultate. Die Anwendung pythagorisch-platonischer und verwandter Lehren zur Erklärung der Geheimnisse der Natur und Offenbarung erzeugte Magie, Theosophie und manchen Aberglauben, der dadurch einen Anstrich von Wissenschaftlichkeit bekam. Die Erneuerung eleatischer und epikurischer Weisheit bahnte der Naturphilosophie den Weg, so wie der in Deutschland durch Melanchthon vorzugsweise begünstigte Aristoteles den Theologen den Gebrauch der Dialektik in Glaubenssachen zuzulassen und dadurch eine neue Art der Scholastik einzuführen gestattete. Als man jedoch eigenthümliche Forschungen anzustellen anfing und diese, der Richtung des Zeitgeistes gemäß, welcher in der Geschichte sich stets in Gegensätzen bewegt, der Natur und dem gesellschaftlichen Leben zuwandte, dabei von der Anschauung und Erfahrung ausging und somit den entgegengesetzten Weg von der Wahrnehmung aufwärts zu Gründen und Bedingungen nahm, da erst kam ein neues und kräftiges Leben in alle Wissenschaften, welches auf lange Zeit hin noch den Kampf mit ihrer scholastischen oder blos philologischen Behandlungsweise zu bestehen hatte.

Eine eigenthümliche, aus dem Leben selbst entsprossene Philosophie fing also erst dann zu keimen an, als mit der Umwandelung des ganzen gesellschaftlichen Lebens und des Zustandes der Wissenschaften der erstarkte Geist Grund und

Boden seiner Forschungen fand, so mancherlei Strebungen auch ein vielfach angeregtes Bedürfniß nach ihr schon eingeleitet hatte. Wie das äußerliche Leben sich zu verweltlichen suchte und der Geist in That und Schrift gegen das Joch eines geistlichen und weltlichen Despotismus anzukämpfen begann, da riß sich auch die Philosophie von der theologischen Vormundschaft und jeder Autorität los und stellte sich mit Mathematik und Naturwissenschaft den positiven, auf Herkommen ruhenden Wissenschaften gegenüber. Doch eine feste eigenthümliche Gestaltung wird ihr erst im Kampfe vielfacher Reibungen, nach langen Irsalen und in oft und von verschiedenen Seiten her unternommenen Ausläufen gewonnen. Kaum ist durch das mit frischer Lust ergriffene Studium der Natur und der auflebenden alten Literatur und selbst den Streit der Scholastiker unter sich der Forschungsgeist geweckt, so sehen wir den Kampf eines vielgestaltigen Platonismus mit der aristotelischen Schulphilosophie entbrennen und aus gleichem Bedürfniß und Grunde der Mystik, Kabbala und Theosophie und einer skeptischen Denkart huldigen, das Uebernatürliche und sein verborgenes Eingreifen in die irdischen Dinge erläutern, vertheidigen und leugnen. Wir sehen, wie die wissenschaftlichen Strebungen sich neben den philologischen und den leeren dialektischen Studien der Natur und dem Leben zuwenden und mathematische, naturwissenschaftliche und geschichtliche aufkeimen; wie den naturwissenschaftlichen durch Erfahrungsmethoden und Experiment, das kopernikanische Sonnensystem, sowie durch scharfe Trennung der Körper- und Geisterwelt und mathematische Physik der mystische Schleier, hinter dem man den unsichtbaren Kräften und Geistern nachforschte, entzogen wird, und wie sie dadurch mit den auf Wunder und Offenbarung gegründeten Geheimnissen einer positiven Religion und ihrem historischen Glauben in einen Kampf treten, welcher nur gar zu bald in eine völlige Op-

position und heftige Angriffe ausschlägt. Wir sehen endlich, wie das Studium der Geschichte und der Alten und das Beispiel der großen-Begebenheiten der Zeit, in denen die Völker mit so erhabener sittlicher Kraft Gewissens- und Geistesfreiheit foderten, wobei ihnen die in Flugblättern und Zeitungen festgehaltene und schnell verbreitete öffentliche Meinung nicht wenig förderlich war, die Untersuchung auch auf den gesellschaftlichen Zustand und das öffentliche Leben lenkte und die Menschen- und Volksrechte, so wie die Grenzen der Staatsgewalt in Erwägung nahm.

Mitten unter diesen vielfachen und vielseitigen Bestrebungen und zum Theil schon in ihnen keimte selbstständig aus heimischem Boden eine neuere Philosophie, mit gesteigerten Anfoderungen an Gewißheit und Wahrheit der menschlichen Erkenntniß, und obgleich noch zwischen theologischer und philosophischer Wahrheit unterscheidend, doch mit Selbstvertrauen zu dem eigenen Geiste, aber gleich anfänglich durch die Art ihrer Behauptungen, noch mehr aber den Gang ihrer Untersuchungen in zwei getrennten Richtungen hervortretend. Wenn die eine besonders die Mathematik und die Befolgung ihrer Methode vor Augen hatte und auf Demonstration ein unbegrenztes Vertrauen setzte, so suchte die andere die glücklichen Erfolge der Naturwissenschaften durch Nachahmung ihres Verfahrens zu erreichen und durch Beobachtung der geistigen und sittlichen Natur des Menschen die Wahrheit festzustellen; wenn jene, die demonstrative, von gewissen vorausgesetzten Grundbegriffen und Grundsätzen, die sich, man wußte nicht recht woher, vorfanden, ausging und ihnen gemäß ein System der menschlichen Erkenntnisse von Gott, der Welt und dem Menschen und ihrem Verhältniß aufbaute, so strebte diese, die inductorische, sich an der Hand der Erfahrung zu belehren und zeigte, wie an ihr die gesammte Fülle der Erkenntnisse von den niedrigsten bis zu

den höchsten Begriffen entwickelt werde, und wie auch sie nur über Natur und Bestimmung des Menschen, das Wesen der Welt und der Gottheit Aufschlüsse gebe. Diese durch so entgegengesetzte Denkart geschiedenen Parteien suchten dennoch beide, obgleich der Einfluß der Alten hinsichtlich des Stoffes unverkennbar ist, selbstständig zu philosophiren und durch eine eigenthümliche Begründung der menschlichen Erkenntniß eine Philosophie aufzubauen, die durch Aufstellung der letzten Gründe der Wahrheit eine endliche Entscheidung der Streitigkeiten herbeiführen und jeden Zweifel und Ungewißheit niederschlagen sollte. Die erstere Ansicht, meist in lateinischer Sprache sich kund gebend, ist offenbar nur eine mit neuem Lebenskeim befruchtete, von aller Theologie abgetrennte Scholastik, die kraft der mathematischen Methode in Richtung und Charakter des Philosophirens als Dogmatismus auftritt und durch Gründlichkeit und systematische Consequenz den Anschein fest begründeter Wahrheit hat, so sehr auch das ganze Gebäude auf Voraussetzungen ruht, die vorzüglich der Prüfung zu unterwerfen gewesen wären. Ihr Gründer ist der klare Selbstdenker Des Cartes, dessen in festen und sicheren Grundzügen entworfene Principien die Pfeiler sind, auf denen die Systeme seiner zahlreichen gefeierten Nachfolger ruhen. Er ging von dem unmittelbar gewissen Selbstbewußtsein und den in der Seele sich findenden Ideen aus, nahm als Kriterium der Wahrheit ein klares und deutliches Auffassen an und suchte, unter Voraussetzung einleuchtender, an sich gewisser Grundsätze der menschlichen Erkenntniß, ihre Realität durch einen systematischen Zusammenhang der Gedanken, den er die Ordnung des Philosophirens nannte, aus Gottes Wahrhaftigkeit zu rechtfertigen. Dabei ist sein Grundbegriff der Begriff der Substanz, jedoch trennt er die geistige und körperliche scharf von einander und stellt über beide die Gottheit. Von ihm hebt die Zeit der Systeme und ihrer Benen-

nungen an. Er stiftete durch seine Darstellung vorzüglich einen dogmatischen Rationalismus, wie er sich allmählich durch Malebranche, Geulinx, Spinoza, Leibnitz und Wolf ausgebildet hat, da diese für dergleichen Spekulation empfänglichen Männer die verschiedenen Keime desselben nur zu weiterer Entwickelung brachten. So sehr auch die zuletzt genannten Männer durch Eigenthümlichkeit hervorragen und als Gründer neuer Philosophien gelten können, so stehen sie doch sammt und sonders in Des Cartes Schule; er gab den Anlaß zu den sich gegenseitig umstürzenden Systemen, da seine Nachfolger nur die in dem seinigen zurückgelassenen Schwierigkeiten zu heben suchten, ohne es doch von Grund auf neu aufzubauen. Denn obwohl Spinoza zu einem Ausgang der Spekulation gelangte, den der ächte Kartesianer nicht anerkennen wollte, Malebranche und Geulinx in ihren psychologischen und ethischen Untersuchungen ein eigenes mystisches Element durchblicken ließen, Leibnitz in seinen drei Hypothesen der Monadenlehre, der vorher bestimmten Harmonie und der besten Welt alle vorhergehenden Meinungen widerlegt und vereinigt zu haben schien, und Wolf, außer seinen Verdiensten um die praktische Philosophie, alle seine Vorgänger an Klarheit, Gründlichkeit und systematischem Geiste übertraf: so ist ihnen allen erstlich dieselbe Methode des Philosophirens gemein, nnd dann wird sie auch keiner gründlich verstehen, ohne vorher mit Des Cartes Grundansicht Bekanntschaft gemacht zu haben, der ihnen sämmtlich wenigstens die Aufgaben, wenn auch nicht die Lösungen ihrer Forschungen vorgezeichnet hat. Der letzte unter ihnen, Wolf, stellte ein die ganze Philosophie umfassendes, in allen Theilen sorgfältig ausgeführtes Lehrgebäude in deutscher und lateinischer Sprache auf, wie wir es in gleicher Weise nur noch in Aristoteles Werken besitzen, das eine vollständige nach Principien ausgeführte Uebersicht über das ganze Feld und alle einzelnen

Lehrsätze und Beweise gewährt und so durch die That, was Inhalt und Umfang und Zweck der Philosophie sei, gründlich beantwortete. Er schien dadurch der Idee der Philosophie als Wissenschaft am nächsten gekommen zu sein und das System der höchsten menschlichen Ueberzeugungen abgeschlossen zu haben. Mit ihm und seiner ausgebreiteten Schule, welche in wenigen Jahren die Lehrstühle der protestantischen Universitäten in Deutschland inne hatte, bekam die Wolfische Philosophie einen weitgreifenderen Einfluß auf alle Zweige der Wissenschaften, als ihn die von ihr geworfene Aristotelische jüngst gehabt hatte.

Die Anfänge der entgegengesetzten Ansicht beginnen mit dem eifrigeren Studium der Natur und sind eine natürliche Folge der Unfruchtbarkeit und Leerheit der scholastischen Syllogistik. Es wurde ziemlich allgemein, sowohl in physischen als politischen Wissenschaften, von der Wahrnehmung der Sinne und der Erfahrung, die doch in der That einzig Belehrung gewähre, auszugehen, und man machte wohl gar hie und da selbst eine unmittelbare innere Anschauung als Erkenntnißquelle geltend. Diese Richtung des Zeitgeistes, welcher gemäß schon mehrere Italiener naturphilosophische Systeme entworfen hatten, beförderte vor allem der Engländer Baco von Verulam durch seine methodischen Vorschläge, indem er im Gegensatz der Induktion die Nichtigkeit des Syllogismus aus einander setzte. Eine Anwendung dieser Verfahrungsweise auf die Philosophie, obwohl sie doch eigentlich nur die erfahrungsmäßige Naturforschung leiten kann, machte zuerst der Engländer John Locke, der im Streite gegen des Cartes angeborne Ideen den Ursprung, die Gewißheit und den Umfang der menschlichen Erkenntnisse durch eine erfahrungsmäßige Untersuchung des menschlichen Verstandes zu bestimmen suchte und dabei Sensation und Reflexion als die einzigen Quellen aller Begriffe voraus-

setzte. Er legte dadurch den Grund zu einem tieferen psychologischen Studium und zu den gleichzeitigen und spätern Untersuchungen über moralische und politische Gegenstände, die nunmehr seine Landsleute mit feiner Beobachtungsgabe und richtigem Verstande in so reichem Maße anstellten, ohne in die Richtigkeit seiner Voraussetzung einen Zweifel zu setzen. Berkeleys wie Malebranches Idealismus liegt in der beiden Schulen gemeinschaftlichen Idee der Wahrheit, aber Humes Skepticismus ist eine scharfsinnige Folgerung aus Lockes Erfahrungsprincipien für den, welcher einsieht, daß Nothwendigkeit der Verknüpfung einer Ursache mit ihrer Wirkung auf eine Erkenntniß a priori weise und doch die Möglichkeit einer solchen nicht begreift. Wie des Cartes, so müssen wir auch Locke als den Gründer einer eigenthümlichen philosophischen Schule der anthropologischen Erfahrungswissenschaften anerkennen, obschon er, was eben Hume einsah, alle Vernünftigkeit aus der menschlichen Erkenntniß getilgt hatte. Diese beiden Männer haben der ganzen Folgezeit Richtung und Aufgabe der Speculation bestimmt, und wie die Nachfolger des erstern sich durch sinnreiche Hypotheſen, Theorien, Schärfe und Tiefe des Denkens, auszeichneten, so die des andern durch Gemeinfaßlichkeit, Gedankenreichthum und Sachkenntniß. Beide Schulen bildeten sich in sich und an einander mit oft unscheinbaren Uebergängen aus; indessen erhielt doch die letztere durch Gemeinnützigkeit, Anwendbarkeit im Leben und durch den großen Reichthum belehrender Erfahrungen ein bedeutendes Uebergewicht. Sie rief in Verbindung mit der durch Galileis, Keplers und Newtons Entdeckungen gegründeten mathematischen Physik — denn vor ihr regierten geistige Wesen und Gestirne die Welt, nach ihr physische Kräfte — eine Denkart hervor, die in ihren Folgen einen Naturalismus aufdeckte, welcher nicht nur in England sondern vorzüglich in Frankreich und auch

in Deutschland, hauptsächlich außer der Schule, alle Ideen des Uebersinnlichen zu vertilgen drohte, wenn es die Inconsequenz der Menschen zugelassen hätte. Im Geleite des Empirismus sehen wir dann gewöhnlich die Offenbarung wandeln; wo jener die Vernunft im Stiche läßt, da gewährt diese Trost. Sie hängen im Grunde auch darin zusammen, daß sie ihre Erkenntniß aus Erfahrung, was ja auch die Geschichte ist, entspringen lassen.

So sehen wir denn zwei Schulen, die von verschiedenen Gesichtspunkten ausgehend zu völlig abweichenden Resultaten gelangen, obgleich aus Inconsequenz sich auch öfters begegnen, weil das Gefühl der Wahrheit über jede vorgefaßte Meinung siegt, vorherrschend den Geist der neuern Zeit bestimmen und ihm Wehr und Waffen zur Bestreitung und Vertheidigung des Uebersinnlichen leihen, aber auch einen Untersuchungsgeist wecken, der nach Wahrheit und Gewißheit verlangend selbst sehen und einsehen will, ohne sich durch Autorität und von außen aufgenöthigte Ueberzeugung binden zu lassen. Es tritt die Voraussetzung immer klarer hervor, daß der eigene Geist und seine Vernunft das Gesetz der Wahrheit und des Rechtes in sich trage. Da die weitere Entwickelung der Philosophie uns vornehmlich nach Deutschland hinweist, so wollen wir, diesen Boden kennen zu lernen, eine Schilderung des Ganges vorausschicken, den dort die Ausbildung von Leben, Kunst und Wissenschaft nahm.

§. 3. Skizze des geistigen Lebens in Deutschland vor Kants Auftreten.

Kirche und Schule haben seit der Reformation, vornehmlich in Deutschland, dem öffentlichen Geiste in Denkart und Sitte das Gepräge gegeben; wie die Kirche im Ganzen

das Volk, so erzog die Schule den Gelehrtenstand. Der Staat selbst war ohne sichtlichen Einfluß. Er forderte Steuern und Kriegsdienste mit aller gebührenden Unterthänigkeit, bestrafte Verbrecher, erhielt Ordnung und ließ über die Privatverhältnisse der Bürger ein fremdes Gesetzbuch Recht sprechen. Der Mittelstand hielt sich für glücklich, wenn Handel, Wohlstand und Gewissensfreiheit im Lande wohnte. Anhänglichkeit an Boden und Vaterstadt und heimische Sitten lag tief im deutschen Character, Vaterlandsliebe aber zeigte sich meist nur in der Diensttreue der Beamten. Für den Glauben der Väter zu sterben oder gegen den Türken zu fechten, fand allgemeinen Anklang, das Vaterland vertheidigte der Soldat. Denn wenn gleich ein Geist der Gottesfurcht und frommer Rechtschaffenheit, wie ihn seine Kirchenlieder so herrlich zu Tage legen, das gemüthvolle deutsche Volk durchdrang, der durch Lesen der lutherischen Bibel, das wirksamste und geistigste Mittel unter ihm lebendige Theilnahme am Reformationswerke zu erwecken und zu erhalten, noch mehr erkräftigt wurde, so forscht man doch vergeblich, wenn nicht etwa die Reichsstädte das Bild eines ächt deutschen Gemeinwesens darstellen, nach einem Staat und Bürger wechselseitig durchdringenden Volksgeiste. Die Keime von Kunstsinn und Nationalliteratur, die im fünfzehnten Jahrhunderte hervorbrachen, erstickten der veränderte Cultus und der pedantisch betriebene Humanismus; selbst die deutsche Sprache, welche in Luthers Bibel und Schriften mit einer bis dahin unerreichten Kraft, Fülle und Vielseitigkeit sich offenbart hatte, mußte bei Gelehrten der lateinischen, bei Hof- und Weltleuten seit dem dreißigjährigen Kriege der französischen weichen. Es blieb fast nichts deutsch, als der Volksunterricht und die im Volke durch Volksbücher, Schwänke, Schnurren und Sprichwörter sich kundgebende tüchtige Gesinnung; dürftige Spuren einer wahrhaft aus dem Volke

hervorgegangenen deutschen Schriftstellerei finden wir außerdem nur in religiösen Schriften und Chroniken. Mit Mühe arbeiteten sich, an ausländischen Mustern sich aufrichtend, einige Dichterschulen empor und brachten doch wenigstens die deutsche Sprache, deren Reinheit ihnen am Herzen lag, wiederum in einige Aufnahme. Aufs Volk scheinen sie nicht sonderlich gewirkt zu haben, da diesem die dazu nöthige Gelehrsamkeit abging und der Abstand zwischen Leben und Schule zu groß war. Die gelehrte Bildung ging nie über den Kreis der Schule hinaus, und so tief auch die Gelehrsamkeit sein mochte, sie blieb dem Leben und der Anwendung entfremdet und wurde auch ganz eigentlich als Eigenthum des gelehrten Standes betrachtet, da sie in der gelehrten, ihm allein verständlichen Sprache, wie man mönchischer Weise die lateinische benannte, niedergelegt war. Das Studium der Griechen und Römer hatte doch bei seiner Wiedererweckung Empfänglichkeit für das Schöne und alterthümliche Gesinnung angeregt; man findet aber nur ausnahmsweise, daß jene ersten Humanisten Nachfolger oder die Alten Nachbildner und Nacheiferer gefunden hätten. Außer jenem feinen Gehör, dem jeder Schnitzer Zwang anthat, wurde der Sinn wenig gebildet. Kurz man bemerkt keine Umgestaltung der Wissenschaften durch das Studium der altklassischen Literatur als Rückkehr zum altklassischen Ausdruck. Theologie in steifer Orthodoxie, großer Kaltblütigkeit gegen thätiges Christenthum und mit neuen Spitzfindigkeiten bereichert, Jurisprudenz in positiver Herkömmlichkeit ohne bemerkbaren Einfluß von Geschichte und Philosophie, Medicin aus starrer in einen Wust griechischer und lateinischer Nomenclatur eingehüllter Schulweisheit sich zur Beobachtung der Natur hervorarbeitend, Weltgeschichte nach den vier Monarchien, Philosophie nach dem Organon des Aristoteles oder Melanchthons Lehrbüchern wurde auf Universitäten in

lateinischer Sprache gelehrt, aber woher kam es, daß Deutschland, diese Wiege der Reformation, in den meisten Zweigen der Wissenschaften hinter den Nachbarländern zurückblieb und viele unter den das wahre Fortschreiten derselben befördernden Männern gerade nicht dem akademischen Stande angehörten?

So standen die Sachen zu Ende des siebenzehnten Jahrhunderts; es zeigten sich aber schon Keime zu einer neuen Gestaltung in Wissenschaft, Leben und Kunst. Nächst dem Weiterumsichgreifen der dem Leben näher tretenden Naturwissenschaft ging insonderheit von der neugestifteten Universität Halle eine Umgestaltung der Philosophie, Theologie, Jurisprudenz, Medicin und hauptsächlich des Lehrvortrags aus, die von den weitwirkendsten Folgen begleitet war. Das erste Verdienst, das sich ein Deutscher um sein Vaterland erwerben konnte, gebührt unstreitig dem praktisch gesinnten, gegen Vorurtheile aller Art ankämpfenden Christian Thomasius, welcher durch Abschaffung der lateinischen Sprache im Lehrvortrage den gelehrten Zunftzwang sprengte, und dem Denken selbst, das sich nun in einer lebendigen, bildsamen, vertrauten Sprache darstellte, Beweglichkeit, Freiheit und Selbstständigkeit gab. Nächstdem treten zwei für Schule und Kirche wichtige Erscheinungen hervor, einmal in dem Kampfe der Orthodoxie und Frömmigkeit, welche unter dem Namen des Pietismus berufen wird, und dann in der allgemeinen Verbreitung der Wolfischen Philosophie. Diese beiden Erscheinungen bezeichnen den Grundcharakter der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts und haben zur Entwickelung des kirchlichen und gelehrten Treibens keinen geringen Beitrag geliefert. Der Pietismus war ein Versuch, die Religion des Herzens in Aufnahme zu bringen und im engeren Anschließen an einander in kleineren Gesellschaften Innigkeit und Wärme des Gefühls zu bewahren, die Lehren des Christenthums

auf ihre wesentlichen Punkte zurückzuführen und somit einer geschmacklosen, steifen und hohlen Orthodoxie entgegen zu treten. Bei allen Ausartungen und Uebertreibungen hat er den Geist der Frömmigkeit geweckt, an der Herrschaft des todten Buchstabens gerüttelt und auf ein ausübendes Christenthum Einfluß gehabt. Neben ihm, obgleich mit ihm im Streit, wirkte die Wolfische Philosophie. Die ungemein schnelle und weite Verbreitung derselben zeugt eben so sehr für ihre Brauchbarkeit als die Empfänglichkeit des deutschen Geistes, der, wenn er überhaupt Philosophie zuließ, einer so gründlichen, Religion und Sittlichkeit vernunftmäßig vertheidigenden unmöglich die Aufnahme versagen konnte. Der Gebrauch der Muttersprache in den von Wolf zuerst verfaßten Lehrbüchern brachte die Schule auch dem Leben näher und gab der Philosophie Einfluß auf die Denkart des Volkes. Wolf zwar überlebte seinen Ruhm, aber seine Wirksamkeit war tief eingreifend und folgenreich. Er unterwarf der Vernunft das ganze Gebiet des menschlichen Wissens und lehrte in ihr die Gründe der Wahrheit aufsuchen, und dieß mit überzeugender Klarheit und Gründlichkeit. Indem er aber allem Gebrauch der Begriffe ihre Definitionen vorausschickte, jede Behauptung mit ihrem Beweise versah und nur in strenger Systemform sich fortbewegte, gab er dem logischen Vernunftgebrauche eine Herrschaft, die auch jetzt noch, nachdem wir das Fehlerhafte desselben eingesehen haben, unter dem anscheinenden Vorwande der Gründlichkeit in mancherlei Anmaßungen fortdauert.

Zu diesen Erscheinungen traten im ferneren Verlaufe des Jahrhunderts andere, ein frisches Leben des Volkes verkündigend. Je vielgestaltiger sich aber dieses zu regen und je höher der Zeitgeist den Aufschwung zu heben begann, um so sorgfältiger wird man den Umständen und Anregungen nachzugehen haben, welche diese glückliche Periode herbeiführten.

Der durch schriftlichen Gebrauch der Muttersprache aufgeregte Sinn für schöne Literatur und deutsche Sprache, durch die sich einander bekämpfenden kritischen Grundsätze Gottscheds und der Schweizer lebendig erhalten und durch die Bemühungen junger in Leipzig und Halle studirender Männer zum Edlern und Bessern geleitet, die Erweckung des Volksgeistes durch die glorreichen Thaten des siebenjährigen Krieges und die in ihrer Art exemplarischen Regentengrundsätze Friedrichs des zweiten von Preußen, in dessen harten Gesichtszügen gleichwohl die Anlage zum Herrscher gewaltig hervortritt, die Verbreitung französischen und englischen Geschmacks und Philosophie, hauptsächlich freisinniger Ideen über Staat und Kirche, durch Uebersetzungen und Nachbildungen: alle diese Umstände verbunden mit dem frischen Leben der Wissenschaften und den allgemeinen Weltbegebenheiten bewirkten eine Umänderung der Denkart und des ganzen gesellschaftlichen Lebens und Wesens, sie riefen widerstreitende Kräfte und neuen Lebensgeist in der fast erstarrten Nation hervor, die zwar langsam aber gründlich und tief den ihr vom Schicksal bestimmten Platz auszufüllen weiß.

Zuerst veredelten junge geistvolle Dichter und Schriftsteller die Sprache, läuterten den Geschmack und beförderten den Kunstsinn, so sehr dieser auch durch Mode oder religiöse Ansicht niedergehalten wurde, oder weckten durch Vertheidigung der Gerechtsame der Menschheit und anschauliche Darstellung menschlichen Lebens und Strebens Gedanken und Geist im Volk und brachten, als nun auch durch das Mittel der eigenen Sprache und Literatur Leben und Wissenschaft in Wechselwirkung traten, Ideen auch außer den Schranken der Schule in Umlauf. So fiel denn endlich auch von dieser Seite die lange widersinnige Scheidewand zwischen Welt und Schule. In Dichtung und Lebensansicht tritt uns beim Beginn einer eigenen Literatur neben vielseitigen Nachah-

mungen alter und neuer ausländischer Vorbilder zunächst ein durchgreifender Klopstockischer und Wielandischer Gegensatz entgegen, der sich bald als antike und romantische Dichtkunst, bald als verfeinerte Sinnlichkeit und religiöser Ernst des Lebens, bald als Freigeisterei und Christenthum, bald als Ausländerei und Vaterlandsgeist darstellen läßt. Beide Schulen bildeten sich gegen einander aus, ohne bei vielfacher Berührung und der Energie großer Dichtertalente sich zu verschmelzen. Die Mitglieder des Göttinger Hainbundes, dessen Seele J. H. Voß war, ein frisches durch das Studium der Alten vornehmlich erregtes Streben offenbarend, schlossen sich in kindlicher Verehrung an Klopstock an, ohne doch ihre Eigenthümlichkeit aufzugeben. Auf der andern Seite wirkten auf bessere Einsicht in Kunst und Kritik durch feines Gefühl und kritischen Scharfsinn Winkelmann und Lessing tief eingreifend ein, und leuchteten durch eine männlich schöne Schreibart als Vorbilder eines ächt deutschen Stils voran. Mitten unter diesen Strebungen wuchs Göthe, der Liebling des Himmels und der Günstling des Glückes, mit offenem, unbefangenem Sinn für alle ihn vielseitig berührenden Eindrücke des Lebens, der Natur und des Studiums heran und bildete sich harmonisch von innen heraus. Das vielgestaltige Leben in seiner Entfaltung wie die unbesorgt um unser Urtheil sich darbietende Natur auffassend, und seinen Blick in die Tiefe und Stimmungen des eigenen Gemüths, das mit Liebe und Wahrheit jedes Lebensverhältniß erfaßte, nicht selten versenkend, drängte es ihn die in seiner reichbegabten Seele ruhende Fülle reger Lebenskraft in Werken, welche der Wiederschein seiner Erlebnisse, Reflexionen und Gefühle, wären, auszugießen. In frischen Darstellungen zeichnet er, die Wahrheit der Natur mit dem moralischen Ideal der Menschheit durch die Schönheit der Kunst aussöhnend, reine Menschheit; hat uns aber weit tiefere

Blicke in das Frauenherz thun lassen als die männliche Seele des Mannes in ihren weltgeschichtlichen Strebungen vor unsern Augen entfaltet. Reich und vielseitig in seinen Schöpfungen, wußte er sich alle Zweige und Zonen der Poesie anzueignen, um sie in veredeltem Stil dem Kunstgenuß näher zu bringen. Wo aber seine Darstellungen einen nationalen Hintergrund haben, wie gleich in seinen Jugendproduktionen, oder auch nur an die Weisen und Töne anklingen, mit denen im Zeitalter der Reformation die deutsche Poesie verscholl, hat er deutsches Gemüth und Leben so innig erfaßt, daß man wohl sieht, daß eine freie Reichsstadt, das Bild des deutschen Reiches im Kleinen und die Pflegerin deutscher Sitte und Gesinnung, mit ihren Erinnerungen der alterthümlichen Zeit seine Jugend groß zog. Er ward nicht Dichter des Volkes, für dessen Sprache er jedoch jeden Ton künstlerisch traf, sondern ein Muster seiner Dichter und Schriftsteller und führt wie Apoll den Reigen. Noch nachhaltiger vielleicht als in Sprache, mustergültigem Geschmack und Kunstsinn hat er durch seine ästhetische Weltansicht die, wenn dem Reinen alles rein ist, jeden Zwiespalt zu freier Schönheit auflöst, auf das jüngere Geschlecht gewirkt.

Die äußere Gestaltung des Lebens wie der freie Vernunftgebrauch in den Wissenschaften ging von scheinbar unbedeutenden, der Orthodoxie entzogenen und von der Scholastik unabhängigen aber in Leben und Wissen tief eingreifenden Zweigen der Erkenntniß aus, von Naturkunde und Mathematik. Wie sie die Sinne für die umgebende Welt öffneten, den Aberglauben mit der Gespensterfurcht verscheuchten und damit den Naturalismus in aller Strenge begründeten, so gaben sie dem Wissen eine Beziehung auf die That, bewältigten die Natur durch sich selbst und führten die Richtung auf Gemeinnützlichkeit ins Völkerleben ein. Daneben hatten die durch weitere Ausbildung, den Weltverkehr und die

religiösen Freiheitskämpfe umgestalteten gesellschaftlichen Verhältnisse den Bürgerstand erhoben und die Anforderungen zu einer ihm angemessenen, der gelehrten scholastischen entgegengesetzten Bildung gesteigert. So ward denn auch von dieser Seite der Gelehrtenstand dem Leben befreundet und trat in Verbindung mit dem bürgerlichen Gemeinwesen. Diese Richtung breitete sich nun allmählig in Deutschland aus, doch vergaß das Volk bei seiner Tiefe und Gemüthlichkeit nie die höheren Interessen. Wiewohl dieselbe an sich schon das Streben nach Aufklärung in sich trug, die trotz aller Verdunkelungsversuche lichtscheuer Pfaffen und der Umtriebe geheimer Gesellschaften den Sieg errang, so konnte sie doch das stets neue Aufkeimen einer gemüthvollen, ahndungsreichen Mystik nicht hindern, die freilich auch durch räthselhafte oder noch nicht enträthselte Naturkräfte vielfach Nahrung zu dem Glauben an den Verkehr einer unsichtbaren Geisteswelt mit dem jedem offenen Sinne so klar vorliegenden Naturlaufe erhielt. Zu diesem Streben gesellte sich die Anforderung des freien Gedankens und Wortes, das seit Anfang der neuen Zeit schon die Entstehung einer öffentlichen Meinung andeutete und in der Buchdruckerkunst mit ihrer schnellen Verbreitung des Gedankens zumal in fliegenden Blättern ihre Grundlage fand. Man forderte laut und stürmisch Gewissensfreiheit, Emancipation aus der geistlichen Vormundschaft, Anerkennung der Menschen und Bürgerrechte. Dieser in der deutschen Reformation, den Niederlanden, England und Nordamerika ins Leben getretene Geist der Wahrheit und Gerechtigkeit, in erneutem Kampfe sich fortarbeitend, kann nur mit der Vernunft des Menschen, in der er seinen ewig frischen Quell hat, untergehen. Der nun aufs neue wieder in Deutschland geübte und geforderte freie Vernunftgebrauch, von dem Aufklärung und alles Recht abhängt, so vielfach er auch mißverstanden werden kann, nöthigte

gleichsam zu einer Revision aller Ueberzeugungen und brachte Reformen in Wissenschaften und Glauben, Leben und Kunst hervor. Indem das achtzehnte Jahrhundert ungehindert über Recht und Pflicht, Religion und Kunst, Geschichte, Sprache Erziehung, Staat und Kirche, Haus und Hof zu philosophiren begann und die Leuchte der Kritik in die entlegensten Winkel trug, durfte es sich wohl in dem stolzen Gefühl, Denk- und Preßfreit, religiöse Duldung und Weltbürgersinn zu predigen, mit Recht das philosophische nennen. Es war eine Zeit der Regsamkeit aller Geistes- und Gemüthskräfte in den vielfachsten Richtungen, ein Zeitalter der Befehdung aller Vorurtheile, des Skepticismus und der Kritik, das durch Entfesselung alles Autoritätsglaubens, vielseitige Benutzung und Vergleichung der von alter und neuer Zeit gelieferten Schätze der Speculation und Erfahrung eben so sehr, als reiche Lebenserfahrung, Enthüllung der Naturgeheimnisse und den erweiterten Blick über die Erde, ihre Bewohner und in die Tiefen des Weltenraums, zu gehaltvollen Untersuchungen aufgefordert wurde.

Der Einfluß dieser Ereignisse zeigte sich in einigen Umbildungen, wie sie theils schon in den Richtungen der Zeit lagen, theils durch den Kampf des Bestehenden mit dem Fortschreitenden in oft schroffen Gegensätzen hervorgerufen wurden und die verschiedensten Parteien in Deutschland bildeten.

Es entstand zuförderst eine sogenannte gereinigte oder geläuterte Theologie oder eigentlicher eine Umwandelung des protestantischen Lehrbegriffs, indem die uns überlieferte Kirchenlehre auf den Grund der heiligen Schriften, welche man, von Hülfsmitteln der Sprache, Geschichte und Erdkunde unterstützt, zeit- und ortgemäß erklärte, als ihre eigentliche Urkunde zurückgeführt und den Umwandelungen der Dogmen in ihrer Entstehung und Fortbildung geschichtlich nachgeforscht wurde. Diese grammatisch-historische Behandlungsweise der

Theologie erzeugte eine andere Exegese, stiftete eine bis dahin unbekannte Dogmengeschichte, veränderte die Dogmatik und hatte auf die praktischen Disciplinen, besonders die Homiletik, einigen Einfluß. Es konnte nicht fehlen, daß diese Bemühungen protestantischer Theologen, insonderheit eines Michaelis, Semler, Ernesti, das Christenthum durch Untersuchung seiner Quellen zu reinigen und zu läutern, in diesen Zeiten und unter diesen Umständen einen von ihnen selbst nicht erwarteten Ausgang nahmen. Die Forschung war geschichtlich eingeleitet, sie wollte auch geschichtlich fortgesetzt werden. Was war natürlicher, als daß man den Mythus, in welchen das in Weissagungen und Wundern eingehüllte Christenthum in die Zeit getreten war, in den Naturlauf herabzog, seine Erscheinung nur für ein, obwohl bedeutungsvolles Ereigniß der Weltgeschichte ansah, und den Zweck Jesu bald blos politisch bald nur moralisch zu deuten suchte, oder die Glaubwürdigkeit der in den heiligen Schriften enthaltenen Geschichte, die Beweise der Göttlichkeit einer Offenbarung, ja alle übernatürliche Offenbarung anzweifelte und damit aller positiven Religion den Umsturz bereitete. Es fanden solche Auffassungsweisen in den Stimmungen des Jahrhunderts einen um so stärkern Anklang, da der Hang zum Naturalismus und der Drang zur Aufklärung die nach Verständlichkeit ringenden Köpfe eben so mit sich fortriß, als der kirchliche Sinn und die Zucht des häuslichen Lebens sich in dem weltlichen Treiben der Menge verlor. Das protestantische Deutschland und insonderheit Preußen, dessen französisch gebildeter König freies Wort gewährte, war der Boden, auf welchem diese theologische Pflanze ihre Sprossen trieb. Aus Berlin, als dem Sitze der Aufklärung, kam ihr Pflege und Wartung und Lessing wollte auch hier nur mit kritischer Kälte die Wahrheit.

Da aber über solchem Bestreben nicht selten der bisher für so gehaltvoll gegoltene Sinn der Bibel verflacht und dem für Göttliches

empfänglichen tiefen Gemüthe eine klare, durchsichtige Verstandesansicht untergeschoben wurde, so trat dieser Partei bald eine andere entgegen, welche zwar die Gegner verwirrte Köpfe nannten, die aber durch ihre Auffassungsweise den Bedürfnissen gar vieler begegnete, und auch durch ihre Darstellungen den Geschmack befriedigte. Uebereinstimmung fand unter ihnen selbst nicht Statt, als nur in soweit, daß sie etwas Unerklärliches, der Religion Eigenthümliches anerkannten, das sie bald in einem von dem Bedürfniß des Herzens getragenen Glauben festhielten, bald in ästhetischer Auffassung verklärten, bald in weichliche Gefühligkeit aufgehen ließen. Da sich die letzteren über ihr Verfahren nicht zu rechtfertigen wußten, so schienen sie schon durch die Aufstellung einer entgegengesetzten Verstandesansicht, die dem so laut gefoderten Gebrauch der Vernunft in Glaubenssachen entsprach, ohne Weiteres widerlegt zu sein.

Nächst der Theologie zieht wohl die neue durch Locke und Rousseau vorbereitete Gestaltung und Verbesserung der Pädagogik unsere Aufmerksamkeit auf sich, da dieselbe die Ansicht über Wesen und Zweck der Schule umänderte. Auf Erziehung hatte man von jeher viel Sorgfalt gewandt, und die christliche Kirche ist nicht ohne Grund als eine große Erziehungsanstalt der Menschheit zu einem sittlichen und gottseligen Leben angesehen worden, wie es ein jeder Staat im Ideale sein sollte und könnte, wenn öffentliches Leben und nicht blos eine fortgehende Policei-, sondern auch Rechtsgesetzgebung im Volke Gemeingeist und Patriotismus weckten. Auch haben die Wichtigkeit derselben Reformatoren und Jesuiten sehr wohl gekannt und demgemäß ihre Einrichtungen getroffen. Eine eigene Theorie der Erziehung aber (Pädagogik) hat zwar nicht erst das achtzehnte Jahrhundert aufgestellt, denn wir haben darin auch schon frühere schätzbare Versuche, allein die Fragen, wozu denn der Mensch erzogen werden soll, und wie und wodurch dieß am sichersten und leichtesten geschehen könne,

die ethischer und psychologischer Art sind, und worauf die entgegengesetztesten Antworten erfolgten, haben diese Zeiten dermaßen beschäftigt, daß eine nähere Betrachtung einen neuen und wichtigen Beitrag zur Charakterschilderung, insonderheit der Richtungen ihres Strebens liefert. Man war es bisher gewohnt, eine niedere und gelehrte Bildung und demgemäß einen Volks- und Gelehrtenunterricht zu unterscheiden; beide waren durch eine große Kluft, das Mittelalter, von einander getrennt. Während nämlich jene sehr merklich der Gegenwart angehörte, lebte und webte diese in Sprache und Vorstellungsweise des Alterthums ohne Einfluß auf Leben und Gesinnung; beide hatten, da doch die Schule und Kirche geschichtlich zusammenhängen, nur den wenigstens äußerlichen Schein der Frömmigkeit gemein, zu der selbst äußere Einrichtungen hinwirken sollten, wie denn die hallische Waisenhauserziehung gelehrte Bildung und sittlich-religiöse Gemüthsveredelung bezweckte. Nun aber erklang laut eine Stimme, die Menschenbildung und Bildung fürs Leben forderte und diese Foderung auch auf Volksaufklärung ausdehnte. Es lag darin nicht nur ein Widerstreben gegen den noch dauernden, mönchisch abgeschlossenen Kastengeist des lateinischen Gelehrtenstandes, so wie vielleicht gegen das Christenthum, dem man in noch weiterer Bedeutung ein Menschenthum entgegensetzte, sondern gegen scholastischen Formel- und Wortkram, der weder Brauchbarkeit im Leben zeigte, noch irgend einen möglichen Zweck erreichte, als den, eine Hemmkette allgemeiner Volksaufklärung zu bleiben. Man drang also auf Sachkenntnisse, gegen deren Vernachlässigung schon A. Commenius steuerte, wozu eine bereicherte Erdkunde, Naturlehre und Naturgeschichte unendlichen Stoff lieferte und Rückkehr zur Natur; brachte alle Dinge der sinnlichen Anschauung näher, gab Moral in Beispielen, lehrte Handwerke, Künste, Körperübungen, Entbehrungen und Abhärtungen, schrieb Kinderfreunde und Kinderbücher, bearbei-

tete für Männer bestimmte Werke für Kinder, verwandelte Ernst in Spiel, bequemte die Tugend der Jugend an. Vor allen Dingen aber hatte man ein wachsames Auge auf die Entwickelung des Geschlechtstriebes, in welcher Hinsicht man das so gefährliche Hosentragen gänzlich abrieth. Dieser Richtung auf Nutzen und Leben, dem kühn sich erhebenden Philantropismus, trat die schon bestehende, aber neu erstarkte Schule der Humanisten entgegen. Sie legte das bisher betriebene Studium der klassischen Sprachen der Menschenbildung zu Grunde und erkannte in den Musterbildern der Alten das beste Hülfsmittel zur Uebung und Stärkung der jugendlichen Geistes- und Gemüthskräfte, ja die nothwendige Bedingung aller wissenschaftlichen Bildung. Es sei aber der Zweck der Erziehung zunächst nicht ein materialer sondern formaler; vor jeder Ertüchtigung zu einem besonderen Lebenszweck gehe die Bedingung einer Vorbildung vorher und diese müsse eine allgemeine sein. Daß nun aus dieser Schule die Gründer der deutschen Nationalliteratur hervorgingen, so wie alle tüchtigen Gelehrten, gab ihr zwar Ansehen und Uebergewicht, würde aber zur Entscheidung des Streites nichts beigetragen haben, der nicht die Frage betrifft, ob unsere Bildung geschichtlich aus der klassischen hervorgegangen ist, wenn nicht der Zeitgeist auf ihre innere Gestaltung zurückgewirkt und sie zur Aufnahme von Sachkenntnissen und zum Verständniß nicht nur der Worte, sondern auch des Geistes der Schriftsteller gezwungen, und somit die mönchisch-scholastische Engherzigkeit und Geschmacklosigkeit, die man bekämpfte, aus sich gebannt hätte.

Wie nun Theologie und Jurisprudenz auf ihre philologisch-historischen, Medicin auf ihre naturwissenschaftlichen Grundlagen zurückgeführt wurden, so zeigte sich auch in der Philosophie eine merkliche Veränderung in Inhalt und Form. Man vertauschte die dürren Stoppelfelder der Scholastik mit

den Blumengefilden einer der Natur und dem Menschenleben befreundeten Betrachtungsweise und bediente sich in Sprache und Gedanke einer dem gemeinen Menschenverstande faßbaren und geschmackvollen Darstellung. Mit Vernachlässigung der Untersuchungen der ersten Gründe unserer Ueberzeugungen, d. h. der Metaphysik, wandte man sich der Erfahrung und Geschichte zu und verfolgte die Philosophie in allen ihren Anwendungen, wobei der Einfluß nun in Deutschland bekannt gewordener französischer und englischer Schriftsteller unverkennbar ist. Selbst die Grundlage aller Ideen des Uebersinnlichen und des Glaubens an Gottheit und Vorsehung wurde Physikotheologie. Weil vorzugsweise schöne Geister und witzige Köpfe dieselbe pflegten, so gewann sie allerdings an Anmuth und Faßlichkeit und wurde zur unterhaltenden und geistreichen Lektüre, verlor aber in dem Maße an Schärfe, Zusammenhang und Tiefsinnigkeit, als man den systematischen Vortrag mit dem erzählenden vertauschte, der Kunstwörter und festen Grundsätze entrieth, mehr in geschmackvoller anschaulicher Darstellung als feiner Abstraktion die Wahrheit zu erreichen vermeinte und speculative und praktische Philosophie möglichst getrennt hielt. Indessen brachte die Hervorsuchung so vieler Meinungen und über so vielfache Gegenstände einen Gedankenreichthum und eine Fülle des Stoffes philosophischer Ansichten in Umlauf, der zwar noch nicht selbst Philosophie ist, aber doch in Verbindung mit der erweiterten Naturkenntniß einer wohlbegründeten jenen festen Halt giebt, ohne den sie mehr oder minder ein in der Luft schwebendes Gebäude ist. Gewohnt jede Erscheinung in der Geschichte der Philosophie zu benennen, ist man in Zweifel über den Namen gewesen, der dieser Vielseitigkeit der Ansichten zukomme: ob sie nach den Zwecken ihrer Darstellung die populare, oder nach ihren Grundsätzen die empirische oder eklektische heißen soll. Wer nun durch einen, vielleicht

in Nebenbedeutungen gehässigen Namen schon glaubt, ihren philosophischen Werth gleichsam beseitigt zu haben, der thue doch wenigstens darin kein Unrecht, daß er auch den Gedankenreichthum vieler so fein beobachtender und geistreich combinirender Männer herabsetze. Sie wurden nicht aus Widerwillen gegen Philosophie überhaupt sondern gegen eine gehaltlose Logik willkürlicher Definitionen und erschlichener Demonstrationen auf eine beobachtende Philosophie getrieben, durch welche sie indessen den Feldern der Anthropologie, empirischen Psychologie, Aesthetik, Politik, Moral, Pädagogik, der Philosophie der Geschichte und der allgemeinen Sprachlehre einen so reichen Schatz von Erfahrungen und Bemerkungen gewonnen haben, der uns allein auf dem Wege induktorisch-combinatorischer Methode ein vollgültiges Urtheil sprechen läßt. Sie bildet den Uebergang einer Epoche der Philosophie zur andern und ihr Werth bestand in ihren zeitgemäßen Leistungen; das höhere Verdienst erwarb sich der, welcher mit Scharfblick alle Richtungen der Zeit erkannte und in ihnen eine Aufgabe fand, werth die Kraft eines Menschenlebens an ihre Lösung zu wenden. Es galt aber, jene Menschenvernunft, deren Aufklärung und deren Streben die Weltgeschichte entfaltet, aus sich selbst zu einer Selbstverständigung zu führen, wie sie bisher in dieser Tiefe noch niemand versucht hatte, jedoch zur Schlichtung aller Zwiste und Spaltungen gefodert ward.

Erster Abschnitt.

Kants kritischer Idealismus.

§. 4. Kants Leben.

Fragmente aus Kants Leben. 1802.

Immanuel Kants Biographie. 4 Bände. 1804.

Ludw. Ernst Borowski Darstellung des Lebens und Charakters Kants. 1804. 276 S.

Reinhold Bernh. Jachmann Immanuel Kant geschildert in Briefen an einen Freund. 1804. XII u. 220 S.

E. A. Ch. Wasianski Immanuel Kant in seinen letzten Lebensjahren. Ein Beitrag zur Kenntniß seines Charakters und häuslichen Lebens aus dem täglichen Umgange mit ihm. 1804. 224 S.

Fr. Theodor Rink Ansichten aus Immanuel Kants Leben. 1805. 150 S.

Einzelne Andeutungen in Hamanns Briefen, Herders Werken, Hippels u. Scheffners Biographien, Kants Briefen und fast allen periodischen Blättern zur Zeit seines Todes.

Immanuel Kant war geboren zu Königsberg in Preußen den 22 April 1724. Seine Eltern — sein Vater ein Riemermeister — dem Bürgerstande angehörig, waren nicht wohlhabend, erzogen aber diesen nach dem Tode einer Tochter ältesten Sohn in einem sittlich-strengen, die dem Pietismus ergebene Mutter insonderheit in einem frommen Geiste. Den ersten Unterricht genoß er in der vorstädtischen Hospitalschule. 1732 trat er in das Collegium Fridericianum, dessen Director Franz Albert Schulz, auch dem Pietismus

zugethan und seiner Mutter befreundet, in ihm den künftigen Geist ahndete und auf seine äußeren Schicksale nicht ohne Einfluß scheint gewesen zu sein. Zwar nicht ohne Lächeln, aber mit inniger Hochachtung und Dankbarkeit erinnerte er sich dieses Mannes, der auch sein akademischer Lehrer und Gönner war, noch in den spätesten Jahren. In dieser Schule, welche Ruhnken in seinem Brief an Kant eine tetrica fanaticorum disciplina nennt, erwarb er sich eine gründliche Kenntniß der römischen Schriftsteller, die er mit dem letztgenannten Philologen, seinem damaligen Mitschüler, in den besten Ausgaben gemeinschaftlich las. Er konnte auch späterhin noch ganze Stellen wörtlich hersagen. Lucretius war sein Lieblingsdichter. Michaelis 1740 bezog er die Albertina. Er hörte zwar theologische Collegia, indessen mag der anregende Unterricht des Wolfianers Martin Knutzen in Mathematik und Philosophie seinem Geschmacke die entscheidende Richtung gegeben haben. Die Früchte seiner Studien legte er der öffentlichen Beurtheilung in seinen Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte auf eine merkwürdige Weise dar. Gleich diese erste Schrift des noch nicht drei und zwanzigjährigen Jünglings kündigte einen mit Kühnheit und Entschlossenheit sich emporarbeitenden, scharfsinnig prüfenden Geist an. Die damals obschwebende Streitigkeit über die Schätzung der lebendigen Kräfte zwischen den Cartesianern und Leibnitz und seinen Anhängern ward ihm Veranlassung, auch seinen Beitrag zur Entscheidung derselben zu liefern. Mit Achtung vor den großen Meistern unserer Erkenntniß, doch ungeblendet durch ihr Ansehen tritt er mit Freimüthigkeit, einem edlen Selbstvertrauen und Entschiedenheit auf, befestigt oder stellt vielmehr einen neuen Begriff von Kraft auf, untersucht weitläufig, aber mit Scharfsinn die von beiden Seiten geführten Beweise und legt eine neue Schätzung der lebendigen Kräfte als das wahre Kräftenmaß

der Natur dar. Wenn diese wenig bekannt gewordene Schrift auch den Streit nicht zur Entscheidung brachte, so ist sie doch für Kants Studium und Gesinnung ein merkwürdiger Zeuge und Beweis. Seit 1747, nachdem bereits beide Eltern geschieden waren, lebte er außerhalb Königsberg als Hauslehrer, hauptsächlich bei dem Hrn. v. Hülleſen auf Arnsdorf bei Mohrungen, dem weitesten Orte außer seiner Vaterstadt, wohin er je gekommen ist. Hier in stiller ländlicher Einsamkeit erweiterte er seine Kenntnisse der Erde und des Himmels, denn Astronomie und physische Geographie, gleich geeignet das Herz zu erheben, als die Einsicht zu erweitern und den Verstand zu beschäftigen, waren seine ersten und letzten Lieblingsstudien; auch versuchte er einigemale in Landkirchen zu predigen. 1754 erscheint er wieder in Königsberg, und gab daselbst 1755 ohne seinen Namen die dem König Friedrich II. gewidmete allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt heraus; zwei kleine Abhandlungen, ebenfalls physikalischen Inhalts, hatte er schon früher in dortige Blätter einrücken lassen. Man weiß nicht, ob man mehr über die Kenntnisse und die Kühnheit des Unterfangens als über den systematischen Geist und den Seherblick erstaunen soll, welchen er in dieser Schrift zeigte. Er versuchte eine systematische Verfassung des Weltbaues aufzustellen und die Bildung der Weltkörper unseres Sonnensystems und den Ursprung ihrer Bewegungen aus dem ersten Zustande der Natur durch mechanische Gesetze herzuleiten. Vorher aber fühlt er sich genöthigt, eine Schutzrede für seine Bemühungen vor dem rechtgläubigen Areopagus zu halten und die Vorwürfe zu entkräften, daß eine unheilige Weltweisheit den Glauben unter die Füße trete. Die Religion könne gegen Unternehmungen, welche die Natur von der Vorsehung nur scheinbar unabhängig zu machen streben, nichts einzuwenden haben, da Regelmäßigkeit

und Ordnung in ihr nicht aus dem Zufalle, sondern einem höchsten Verstande ausfließen. So wußte er den ächtwissenschaftlichen Geist mit Religionsansichten, die ihn zu hemmen schienen, dadurch auszusöhnen, daß er sie dem Zwecke nach als mit seinem System übereinstimmend darstellte. Obgleich diese Bildung des Sonnengebäudes (Kosmogenie) ganz im Allgemeinen und ohne mathematische Schärfe und Bestimmtheit angelegt ist, so enthält die Ausführung doch großartige Combinationen und scharfsinnige Vermuthungen, die lange nachher sich bestätigten, seitdem Herschel durch sein Fernrohr in die himmlischen Räume hinausschaute. — Nachdem er sich vergeblich um die erledigte unterste Schulcollegenstelle bei der Domschule beworben hatte, faßte er immer eigentlicher die akademische Laufbahn ins Auge. Er suchte zu dem Zwecke die Magisterwürde und wurde nach dem gewöhnlichen Examen und einer eingereichten Probeschrift über das Feuer am 12 Juni 1755 promovirt, wobei er vor einem achtbaren Auditorium eine lateinische Rede vom leichtern und vom gründlichern Vortrage der Philosophie hielt, und disputirte am 27 Septbr. über principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. Den Kostenaufwand soll sein mütterlicher Oheim Richter, ein bemittelter Schumachermeister, der ihn auch früher schon unterstützt hatte, bestritten haben. Die Erwartungen, die man von des kleinen Magisters großer Gelehrsamkeit hatte und die sich auch in dem Wunsche des Publicums, von ihm Auskunft über das am Ende des Jahres 1755 erfolgte Erdbeben zu erhalten, an den Tag legten, waren ungemein; er wußte sie auch so zu erfüllen, daß er seit seinem ersten Auftreten, freilich auch neben unbedeutenden Collegen, einen stets gefüllten Hörsal hatte. Er las Logik nach Meier, Metaphysik erst nach Baumeister, dann Baumgarten, Physik nach Eberhard, dann Erzleben, Mathematik nach Wolf, wozu er späterhin, vielleicht als er

ausschließlich auf Philosophie sich beschränkte, Naturrecht, Moral, natürliche Theologie und Pädagogik fügte. Vor einem größeren Publikum besprach er noch physische Geographie, für welche er alle möglichen Reisebeschreibungen durchgesehen hatte, und Anthropologie. Seine Kollegien nährten ihn; auch hatte er bis 1762 Eleven bei sich, unter andern seine Schüler die Hrn. v. Hülleſen. Zugleich ertheilte er vielfach Privatunterricht und hielt vor dem General von Meier und seinen Officieren Vorlesungen über Mathematik und physische Geographie. Mit pünktlicher Treue wartete er, ohne je auszusetzen, seinen Beruf ab, lehrte gründlich, freimüthig und belebte aus dem reichen Schatz seiner Lektüre den Gegenstand durch interessante Darstellung. Es läßt sich aber sicher annehmen, daß sein Vortrag eine immer rege Aufmerkkeit erheischte und in spätern Jahren noch mehr als in den frühern ohne Vorbildung unverständlich war. Bei einigem Mangel, denn er verkaufte seine Bibliothek und trug einen ziemlich abgeschabten Rock, hatte er doch für seinen Bedarf genug — wie er denn auch immer fünfzehn Friedrichsdor für einen Nothfall in Reserve hielt — genoß eines vorzüglichen Ansehens bei hohen Standespersonen aus dem Civil- und Militärfach, den Generalen von Meier und Lossow, dem Grafen v. Keyserling und anderen, die ihn häufig zu Tische zogen, war bis auf den Magister Weymann, einen Crusianer, unangefochten von seinen Collegen, lebte aber am liebsten und öftesten bei dem englischen Kaufmann Green, mit welchem er ein Freundschaftsbündniß schloß, das nur der Tod löste, und dessen Associe und Schwager Motherby († 1800).

Obgleich sein Werth und seine Verdienste von allen, die ihm näher standen, anerkannt wurden, blieb er doch eine geraume Zeit in seiner Magisterstellung. Des im April 1756 verstorbenen Knutzens Stelle ließ man eingehen, die im December 1758 erledigte der ordentlichen Professur der Logik

und Metaphysik erhielt Buck, die 1764 offen gewordene der Dichtkunst, welche J. G. Lindner bekam, lehnte er ab, indessen nahm er 1766 die zweite Aufseherstelle bei der königlichen Schloßbibliothek an, die mit einem Gehalt von 62 Thalern verbunden war, gab sie aber 1772 wieder ab, und führte eine Zeitlang die Aufsicht über das Naturalien- und Kunstkabinet des Kommerzienrathes Saturgus. Endlich wurde er den 31 März 1770 *) Lehrer der Logik und Metaphysik, indem der zeitherige Professor derselben Buck sie gegen die erledigte mathematische Stelle umtauschte, rückte 1780 in den Senat, verwaltete 1786 im Sommerhalbjahre das Rectorat und hielt bei der Huldigung die Anrede an Friedrich Wilhelm II, worauf ihm ohne sein Ansuchen eine Gehaltszulage von 220 Thalern, die er aber seit 1800 an seines Bruders Wittwe zahlte, zu Theil ward, und stieg so, ohne irgend einem Collegen vorzutreten, bis zum Senior der Universität auf. Er ließ mit Resignation den Schickungen ihren Gang, stieg nur durch sein Verdienst empor, erlangte durch Geisteskraft, edle Gesinnung und unsträflichen Wandel ein merkliches Uebergewicht über seine Uebergebungen und wurde seines durchdringenden Verstandes, ausgebreiteten Gelehrsamkeit und sittlichen Charakters wegen eben so sehr ein Gegenstand hoher Achtung, als er durch natürliche Gutmüthigkeit und Herzensgüte, wie sie aus seinen lichten blauen Augen hervorstrahlte, anspruchlose Bescheidenheit und heitere Laune die Herzen seiner Gesellschafter und Freunde fesselte. Es war eine Eigenthümlichkeit von ihm, sich nie zu stoßen, am wenigsten zu hochgestellten Männern zu drängen, nie selbst einen Briefwechsel zu eröffnen, sondern nur zugesendete Schrei-

*) Zu gleicher Zeit kamen ihm Anträge aus Erlangen durch S. G. Suckow 1769 und Jena durch Danovius 1770; später wurde er nach Halle, wohin er Eberhard vorschlug, Mitau und wiederum Halle berufen.

ben zu beantworten und gefundene Freundschaft treu zu bewahren, ohne emsig neue aufzusuchen.

Auf den sicheren Grund natürlicher zu einem hohen Grade der Ausbildung gesteigerter Geistesgaben und einer reichen, ausgebreiteten, auf Natur- und Menschenkenntniß sich beziehenden Gelehrsamkeit, die sein starkes Gedächtniß faßte und hielt, durchdrungen von der sittlichen Würde der Menschheit, die er bis in die kleinsten Verhältnisse geltend machte, durch anmuthigen Witz, leichte Satire, muntere Laune und treffendes Urtheil unterstützt, entschlossen, seinen eigenen Weg zu gehen, trat er gediegen vorbereitet auf dem Lehrstuhl und in der Gesellschaft auf. Sein Leben nahm alsbald eine entschieden spekulative Richtung, die in Verbindung mit seinen Maximen, seiner äußeren Lage und seinen Umgebungen jene Eigenthümlichkeiten bestimmte, welche in allem seinem Denken und Thun sich so auffallend ausprägten. Er ist durchaus nur er selbst, originell und consequent im Denken und Leben. Bei eingeschränkten Bedürfnissen und mäßigen Wünschen liebt er ein einfaches, regelmäßiges, eheloses, nur durch kleine Spaziergänge, Freundesumgang und die Genüsse der Tafel und der Unterhaltung, als Erholungen von seiner geistigen Anstrengung, unterbrochenes gesundes und zufriedenes Lehrer- und Schriftstellerleben. Stets selbstdenkend und auf Entdeckungen ausgehend und auf alle Erscheinungen seinen forschenden Blick richtend, folgte er mit gleicher Aufmerksamkeit den Zuständen seines Körpers, wie den Erscheinungen der Zeit in Leben und Wissenschaft, am Himmel, auf der Erde, in der Körper- und Geisteswelt, die Theologie, in der er bei Michaelis dogmatischen und moralischen Werken stehen blieb, und die Jurisprudenz ausgenommen, in deren positives Heiligthum er nie recht eingedrungen zu sein scheint, mit geschärften Augen, immer auf Wahrheit, Sittlichkeit und das Princip gerichtet. Dabei hatte er über das

geringste Ereigniß sowohl als die wichtigste Weltbegebenheit eigenthümliche Ansichten und scharfsinnige Vermuthungen. So zwar einsam und doch mittheilend trägt er bei aller äußeren Einförmigkeit eine Welt in seinem Innern, verbindet mit dem tiefen Denker den liebenswürdigen interessanten Gesellschafter. Als solcher zeichnete er sich durch Gediegenheit der Unterhaltung, Anmuth und selbst Popularität der Darstellung, die er durch eine reiche Ader eigenen Witzes belebte, und ein feines Betragen aus; nicht ungern ließ er sich mit geistreichen Frauenzimmern selbst über die ihm scheinbar fremdesten Gegenstände in ein Gespräch ein. Er ist ein Mann, schreibt Hamann, der die Wahrheit eben so liebt, als den Ton der guten Gesellschaft. Wenn man sich wundert, wie ein Mann ohne viel Lebenserfahrung und Naturanschauung, der sich wenig umgesehen und nur einen beschränkten Kreis der Menschen und Natur kannte, sich diese tiefe Welt- und Menschenkenntniß habe erwerben können, so mag man zwar neben seiner ausgebreiteten Lectüre den richtigen Blick und das treffende Urtheil mit richtiger Auffassung anführen, bedenke aber, daß der Mensch den Menschen zuerst in der eigenen Brust kennen lernt. Als Mensch steht er in sittlicher stiller Größe da. Von dem tiefen Gefühle der Menschenwürde beseelt, stellte er in sich ein Muster reiner Gesinnung, unbescholtener Sitte und des feinen Anstandes dar. Diese äußere Bildung war nicht die Abgeschliffenheit eines feinen Weltmannes, sondern der Ausdruck der edelen Denkart. Wahrheit in Wort und That, Zuverlässigkeit und Aufrichtigkeit und unbestechliche Rechtlichkeit galt ihm über alles. Er haßte alle Ziererei in Worten und Geberden, alle Künstelei und Affectation und als ein nüchterner Mann jeden starken Ausdruck der Gefühle. Er war mehr zur erhabenen Stimmung geneigt als zur Freude am Schönen, hatte für Kunst, besonders Musik, weniger Sinn als für die Natur, mehr Gefühl

für Schicklichkeit als Geschmack am Schönen. Sein Leben war ohne Poesie und mystische Gefühle, sein Gottesdienst, ohne alle äußere Gebräuche, bestand in Pflichterfüllung; er mißbilligte sogar Hippels Hang zur Mystik. Selbst die Liebe, die das gemeinste Dasein wie ein Sonnenblick verklärt, scheint ihm fremd gewesen zu sein. Erst durch Schicksal, dann Spekulation und vielleicht auch Grundsatz am Heirathen gehindert, ward er später ungern an seinen ehelosen Stand erinnert, obwohl er für seine jüngern Freunde stets Pläne machte.

Seit dem Tode seines Freundes Green († 1787), der seine Geldangelegenheiten besorgte, seine Werke beurtheilte, mit dem er speiste, sich unterhielt, gelegentlich am Tage gemeinschaftlich schlief, nach Pillau reiste, und dem gleichzeitigen durch Hippel betriebenen Ankauf eines eigenen Hauses, mit welchem eine eigene Haushaltung verbunden war, da er sich bereits dem Greisenalter näherte, zog er sich immer mehr in sich und seine Spekulationen zurück, und gehörte nur noch während des Mittagsessens, zu dem er täglich, wenn er nicht selbst auswärts war, nie über 9 und selten nur 3 am Morgen geladene Tischfreunde sah, wo für Genuß und geistige Unterhaltung gleich gut gesorgt war und er sich offener, vertraulicher und zwangloser äußerte, der geselligen Welt an. Gerade aus dieser Zeit, als sich durch seine kritischen Arbeiten aller Augen auf ihn gewandt hatten und er selbst in Ansehen und Abgeschlossenheit dastand, haben wir eigentlich Nachrichten von ihm und nur wenige Züge aus dem Jünglings- und Mannesalter, die vielleicht selbst noch durch spätere Ansichten gefärbt sind.

Gewohnt regelrecht und nach Principien zu denken, lebte er nach sorgfältiger Prüfung fest nach Maximen der Oekonomie, der Diät, der Zeiteintheilung, und verwandelte dadurch nicht allein seine Lebensart in ein System, sondern brachte es auch durch eine feste, seit den letzten dreißig Jah-

ren ganz regelmäßige Lebensordnung zu einem hohen Alter, das er durch Kunst seinem schwächlichen Körper abgewonnen zu haben sich rühmte, ja ohne es darauf anzulegen, zu einigem Reichthum; er hinterließ über 17000 Thlr. baares Geld. Die darin liegende Peinlichkeit, das stete Sprechen von seinem Körper, die genauen Wetterbeobachtungen, die Unmöglichkeit aus der Gewohnheit zu treten, selbst Vorurtheile, Grillen und Launen, z. B. seine gepriesenen Mittel gegen Wanzen, Husten und Schnupfen, die freilich im Alter erst lästig wurden, übersahen seine Freunde bei dem seltenen Geiste und dem edelen Herzen, das für das Wohl so vieler dienstfertig und uneigennützig sorgte, wohlthätig gegen die Armen war und, sobald es seine Umstände nur zuließen, die Seinigen, aus deren Kreis ihn Beschäftigung und Laufbahn gehoben, reichlich aber geräuschlos unterstützte.

So an Geist und Charakter und in solcher Lage wirkte Kant vierzig Jahr lang in Vorlesungen (1755—95) und über ein halbes Jahrhundert in Schriften (1747—98), sieht sich als Magister eben so geehrt, wie als Professor, sammelt einen großen Kreis Schüler um sich, fremde Gelehrte Lambert, Sulzer, Nicolai, Garve, Spalding, Lavater, Feder suchen seine briefliche Bekanntschaft, welche nach der Erscheinung der Kritik in ein förmliches Bestürmen ausartet, Akademien zu Berlin (1786), Siena und Petersburg (1794) nehmen ihn zum Mitglied auf; steigt mit den Jahren zu immer tieferer Einsicht, die dem Jahrhundert vorauseilt, und gleichmäßiger Autorität, und erreicht endlich einen Grad der Berühmtheit, der ihm selbst lästig wird, und des Einflusses auf sein Zeitalter, der dem der französischen Revolution, die auch seine Ideen zu realisiren schien, gleich zu achten ist. — Nachdem er durch die regelmäßigste Gleichförmigkeit der Lebensart und leidenschaftslose Gemüthsruhe der Natur eine längere Lebensdauer abgerungen, als er sich seinem schwächlichen Körper nach ver-

sprechen durfte, niemals Arzneien außer den Pillen seines einzigen Dutzbruders Dr. Trummers gebraucht, immer selbstständig und unabhängig dagestanden hatte: erlosch allmählich das Leben und der vergeßliche, hinwelkende, einsam dastehende Greis bedurfte fremder Leitung und Aufsicht. Von seinen Anstrengungen abgemattet, sank er in eine gänzliche Geistesohnmacht, indessen der Körper nur schwächer ward und abmagerte. Er klagte nur über die Blähungen auf dem Magenmunde und den Druck auf das Gehirn, was wohl eine durch Mangel an Bewegung und freier Luft, bei Beibehaltung der alten derben Kost, nunmehr gesteigerte Folge der immer gespürten Unverdaulichkeit war. Nachdem er alle älteren Freunde sich hatte vorausgehen sehen, hörte endlich auch sein Leben den 12 Febr. 1804 auf. Den 28 wurde er feierlich in der Dom- und Universitätskirche beerdigt.

Das wäre also ein allem Geschäftsleben entfremdetes, in keine Familienverhältnisse verwickeltes, in steter Arbeitsamkeit, regem Beobachtungsgeist und nie rastender Reflexion hinschwindendes, nur allein der Spekulation gewidmetes Leben, das als der Abdruck eines eigenthümlichen Menschen in seiner Einförmigkeit, Einseitigkeit und selbst Sonderbarkeit auf gleiche Weise ein Gegenstand hoher Bewunderung und lachenden Spottes sein kann. Einsam wie die Kirchenuhr, auf deren Schlag das Volk hört, mit abgemessener Regelmäßigkeit ihren Gang geht, floß es ab, aber es war das Werk eines eigenen selbstständigen Geistes.

§. 5. Kants philosophische Bildungsgeschichte bis zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft.

Kants Schriften nach der Zeitfolge.

Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, deren sich Herr von Leibnitz und

andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen. 1747. — Untersuchung der Frage, welche von der königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin zum Preise für das jetzt laufende Jahr aufgegeben worden (ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Axe einige Veränderung seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe). 1754. — Die Frage, ob die Erde veralte, physikalisch erwogen. 1754. — Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt. 1755. — Meditationum de igne succincta delineatio. 1755. (Neu.) — Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. 1755. — Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches am Ende des 1755sten Jahres einen großen Theil der Erde erschüttert hat. 1756. — Fortgesetzte Betrachtungen der seit einiger Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen. 1756. — Metaphysicae cum geometria junctae usus in philosophia naturali, cujus specimen primum continet monadologiam physicam. 1756. — Einige Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde. 1756. — Entwurf und Ankündigung eines Kollegii der physischen Geographie nebst dem Anhange einer kurzen Betrachtung über die Frage: ob die Westwinde in unseren Gegenden darum feucht sein, weil sie über ein großes Meer streichen. 1757. — Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft. 1758. — Brief an Charlotte von Knobloch über Swedenborg. 1758. — Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus. 1759. — Gedanken bei dem frühzeitigen Absterben des Hrn. Joh. Fried. v. Funk, in einem Sendschreiben an dessen Mutter. 1760. — Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen. 1762. — Versuch den Begriff der negativen Größen in der Weltweisheit einzuführen. 1763. — Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes. 1763. — Raisonnement über den Abenteurer Komarnicki. 1764. — Versuch über die Krankheiten des Kopfes. 1764. — Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen. 1764. — Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. 1764. — Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre

1765—66. — Träume eines Geistersehers erläutert durch Träume der Metaphysik. 1766. — Von dem ersten Grunde des Unterschieds der Gegenden im Raum. 1768. — De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. 1770. — Kants und Lamberts gelehrter Briefwechsel von 1765—1770. — Von den verschiedenen Racen der Menschen. 1775. — Kritik der reinen Vernunft. 1781. 1787. — Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. 1783. — Urtheil über: Schulz Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion. 1783. — Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. 1784. — Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung. 1784.*) — Recension von Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit 1 u. 2 Theils. 1785. — Erinnerungen des Recensenten über ein im Februar des deutschen Merkurs 1785 gegen diese Recension gerichtetes Schreiben (von Reinhold). — Ueber die Vulkane im Monde. 1785. — Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks. 1785. — Bestimmung des Begriffs von einer Menschenrace. 1785. — Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. 1785. — Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. 1786. — Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. 1786. — Recension von: Hufeland über den Grundsatz des Naturrechts. 1786. — Einige Bemerkungen zu Jakobs Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden. 1786. — Was heißt: Sich im Denken orientiren. 1786. — Kritik der praktischen Vernunft. 1788. — Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie. 1788. — Kritik der Urtheilskraft. 1790. 1793. — Ueber eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll. 1790. — Erklärungen wegen der Herausgabe seiner kleinen Schriften. 1790. 1793. 1801. — Ueber die jetzt überhand nehmende Schwärmerei und die Mittel, diesem Uebel abzuhelfen. 1790. — Ueber die Möglichkeit einer Theodicee oder über das Mißlingen aller bisherigen philosophischen Versuche hierin. 1791. — Ueber den Verfasser der

---

*) Die Schrift: Betrachtung über das Fundament der Kräfte und die Methoden, welche die Vernunft anwenden kann, darüber zu urtheilen, ist nicht von Kant, dem sie Borowski zueignet, sondern dem Geheimenrath von Elditten auf Wikkerau in Preußen.

Kritik aller Offenbarung. 1792. — Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. 1793. 1794. — Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. 1793. — Etwas über den Einfluß des Mondes auf die Witterung. 1794. — Das Ende aller Dinge. 1794. — Ueber Philosophie überhaupt (andere Bearbeitung der Einleitung zur Kritik der Urtheilskraft; von Beck mitgetheilt 1794). — Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf. 1795. 1796. — Zu Sömmering über das Organ der Seele. 1796. — Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie. 1796. — Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden. 1796. — Ausgleichung eines auf Mißverstand beruhenden mathematischen Streits. 1796. — Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. 1797. 1798. — Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. 1797. — Ueber ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. 1797. — Erklärung auf Hr. Schlettweins Herausfoderung in einem Briefe von Greifswalde, den 11 Mai. 1797. — Ueber die von Hippelsche Autorschaft. 1797. — Von der Macht des Gemüths durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein. 1797. — Ueber die Buchmacherei. Zwei Briefe an Hr. Fr. Nicolai. 1798. — Erneuerte Frage: ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei. 1798. — Der Streit der Fakultäten. 1798. — Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. 1798. 1800. — Ueber Fichtes Wissenschaftslehre. 1799. —

Aus seinen Papieren: J. Kants Logik von Jäsche. 1800. — Kants physische Geographie von Rink. 2 Bde. 1802. — Kant über Pädagogik von Rink. 1803. — J. Kant über die von der königl. Akad. der Wiss. zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat? von Rink. 1804.

Immanuel Kants sämmtliche Werke. Herausgegeben von Karl Rosenkranz und Friedr. Wilh. Schubert. 12 Theile. 1838—40. — Immanuel Kants Werke, sorgfältig revidirte Gesammtausgabe in 10 Bänden (von G. Hartenstein). 1838—1839.

Erst nachdem ein Mann bedeutungsvoll in seinem Zeitalter aufgetreten ist, fragen wir nach seinen früheren Schick-

salen, und gehört sein Auftreten nicht schon an sich dem öffentlichen und handelnden Leben an, interessirt uns auch seine Persönlichkeit. Ob diese bei Dichtern und Philosophen nun gleich sehr deutlich in ihren Werken sich abdrückt, so verlangt doch der psychologisch-pragmatische Sinn der Neueren — der Alten gar nicht, wie wir dieß an Diogenes und Plutarch sehen — eine Entwickelungsgeschichte des Mannes. Wir wollen nicht blos die Erscheinung auffassen, sie soll uns auch aus der Zeit begreiflich werden. Es liegt nun zwar darin der richtige Gedanke, daß jede Begebenheit ihre Veranlassung hat, wer aber durch dieses Verfahren die Geschichte ergründen zu können meint, der täuscht sich. Jede große Welterscheinung ist ein Werk der Geisteskraft einzelner Menschen, die zu dieser oder jener Zeit in den Lauf eingreifend ihn verändern. Diese Veränderung aber ist nicht ein stetiger Uebergang einer alten in eine neue Zeit, sondern sie geschieht sprungweise, daher auch immer ein neuer, nicht ein fortgesetzter alter Geist das Zeitalter durchdringt. Veranlassungen und Anregungen werden wohl immer für jeden Menschen zum Eingreifen in seine Zeit genug vorhanden sein, wie er aber diese benutzt und leitet, liegt einzig in dem auftretenden Menschen und in seiner Geisteskraft. Man hat es sich aber ordentlich zur Maxime gemacht, bei Betrachtung des Einzelnen ihn gleichsam als Erfolg seiner Umgebungen anzusehen, ohne den Geist, der ihn ursprünglich beseelte, mit in Anschlag zu bringen. Der Mensch erwacht in ursprünglichen nicht gleichmäßig vertheilten eigenthümlichen Anlagen zum Leben; darin scheint die Natur ungerecht gegen viele ihrer Söhne gewesen zu sein und ein unabwendbares Schicksal obzuwalten. Die Umstände und Lebensverhältnisse entwickeln dieselben oder nicht, und dieß wieder nach einem unerklärbaren Zufall. Kraft ihrer aber fühlt jeder Ausgezeichnete seinen Beruf, und sucht ihn ob mit gutem oder schlechtem

Erfolge auszuführen. Wir thun daher wohl, nur den Umständen, unter denen jemand lebte, von denen allerdings Erziehung und Unterricht der Menschen die bedeutendsten sind, und ihrem Einfluß nachzugehen, d. h. die Veranlassungen der Erscheinung aufzusuchen, als sie zu Erklärungsgründen zu brauchen. Diese Bemerkungen drängen sich insbesondere bei Kants Lebensgeschichte auf. Er ging aus dunkeln und unscheinbaren Anfängen hervor, wurde so alles ganz durch sich selbst, stand auch in Hinsicht seiner Ansichten so isolirt da, daß wir auch an ihm wieder recht den Glauben an die Selbstmacht des Geistes gewahren. Er erregte dabei so spät ein allgemeines Aufsehen, daß wir auch nur unzusammenhängend über sein früheres Leben, das damals nur schwach interessirte, berichtet sind und immer vollständiger Daten ermangeln werden. Wer es etwa hätte thun können, war ihm bereits vorausgegangen oder wußte doch wenig. Alle Berichterstatter erzählen mehr oder minder nur sein Greisenalter, und was er selbst gelegentlich von früheren Jahren verlauten ließ; denn mit solchen Erzählungen ist er nach seiner Art immer karg gewesen.

Kants Einfluß auf die Geschichte der Philosophie und der Ruhm, den er dadurch erlangt hat, gründet sich auf die 1781 erschienene Kritik der reinen Vernunft und die ihr nachfolgenden Werke, in denen er eine neue Ansicht über die ganze Philosophie eröffnete und sie der Welt zur Prüfung vorlegte. Wir könnten also gleich mit der Darstellung dieses seines vollendeten Systems beginnen und an sie unsere weiteren Betrachtungen anschließen, wenn uns nicht die Frage entgegenträte, wie bildete er seine Lehre der damaligen Zeitphilosophie und dem herrschenden Zeitgeiste entgegen und wie kam er zu seiner Ansicht? Die Beantwortung dieser Frage nöthigte uns zuerst eine Schilderung des Entwickelungsganges der Philosophie und des damaligen geistigen Lebens in Deutschland

vorauszuschicken, und veranlaßt uns nun, nachdem wir den Mann in seinem Leben und in seiner Eigenthümlichkeit haben kennen lernen, Andeutungen zu einer Geistesgeschichte desselben in Hinsicht auf philosophische Ueberzeugungen zu geben, da nur aus beiden die gesuchte Einsicht hervorgehen kann. Eine umfassende und gründliche Kenntniß der Zeit kann der Geschichtschreiber, wenn auch nur in wenigen Zügen, leicht geben, auch wohl richtig die Einwirkungen eines großen Mannes in die Geschichte durch ihre Folgen bestimmen, sehr selten aber, aus Mangel an Gegebenem, den Gang der Bildung eines solchen verfolgen, der bei aller Geisteskraft nicht unabhängig von äußeren Einflüssen und Anregungen heranreift. Je unvorbereiteter nun jemand aus der Dunkelheit wie in ungewordener Größe hervortritt, desto überraschender kommt er und hört nicht auf, Mitwelt und Nachwelt zur Bewunderung hinzureißen. Von der richtigen Ansicht ausgehend, daß der große Mann mit seiner Zeit in Wechselwirkung steht, indem er, ihr Sohn, ihr wieder sein Gepräge giebt, betrachtet man zwar beides in Verbindung mit einander und läßt uns die Welt von seinem Standpunkte aus überblicken, aber wie sie mit ihm in Berührung kam, welche äußere Veranlassungen sodann Einwirkungen und selbstthätige Gegenwirkungen hervorriefen, ja wie er das ward, was er in Einsicht und Thatkraft kund that, kann man nur selten genau und zur völligen Befriedigung angeben. Allerdings ist wohl das Leben eines solchen der genaue Spiegel seiner und der Zeit, wie das in Wünschen nach Biographien, besonders von eigener Hand, immer sichtlicher hervortritt, aber eben wie sehr ermangeln wir deren und beachten nicht, daß alle Weltgeschichte ihre Fäden an Biographik anknüpfen muß.

Auch Kant hatte lange gelebt und gewirkt, ehe er weltgeschichtlich interessant wurde. Die Lebensbeschreibungen, die

man am Ende seines Lebens und nach seinem Tode herausgab, veranschaulichen uns zwar den Mann in seinem Dasein und Wirken, besonders in seinen älteren Jahren, werden aber immer Bruchstücke bleiben; über die innere Bildungsgeschichte lassen sie uns völlig unbefriedigt. Die einzigen Denkmale, aus denen wir etwa den Gang seines Geistes, seiner Entdeckungen und des allmäligen Emporklimmens zur Idee einer Transscendentalphilosophie entziffern können, sind, neben einigen hie und da verlorenen Aeußerungen von Zeitgenossen, seine früheren Schriften. An diese sind wir also durchaus gewiesen und sie geben uns in der Reihe, wie sie der Zeit nach geschrieben sind, die beste Anleitung, den Gang seiner Ueberlegungen und Bestrebungen zu entdecken, und den Antheil zu erkunden, welchen er an den Verhandlungen im gelehrten Wesen nahm. Wie könnte man auch den Geist eines Mannes besser kennen lernen, als aus seinen Schriften, die doch der ächteste und reinste Abdruck desselben sind und zugleich die Früchte, aus denen Baum, Boden und Witterung sich errathen läßt, obgleich eben nur lückenhaft und unvollständig, da wir die Früchte nicht reifen sahen, sondern die herangereiften vor uns haben. Besäßen wir eine von seiner eigenen Hand verfertigte Entwickelungsgeschichte, so würde diese freilich manchen Uebergang erklären und über die Entstehungsart mancher Ansicht sich verbreiten können, sich aber doch mehr oder minder an diese schriftlich niedergelegten Denkmäler seines Strebens halten müssen.

Seine früheren meist kleineren Schriften waren zwar auch auswärts nicht unbeachtet geblieben, hatten aber weder großes Aufsehen gemacht, noch dem Nachdenken eine andere Richtung gegeben. Erst als man, durch die Kritik aufmerksam geworden, sich für alles, was dieser originelle Denker gesagt und geschrieben hatte, zu interessiren anfing und nun begierig nach seinen früheren Werken griff, bemerkte man,

wie in diesen Keime und Andeutungen auf sein vollendetes System lagen, und wie frühe und wie lange schon er auf dasselbe sich emporgearbeitet hatte. Wenn ihm auch das Schicksal durch frühzeitigen Tod zu vollständiger Aufklärung zu gelangen nicht vergönnt hätte, so würden doch diese Denkmale seines Geistes nicht nur Spuren tiefer Forschung und eines durchdringenden Scharfsinns bleiben, und als ein nicht unbedeutender Beitrag zur Berichtigung philosophischer Begriffe und Vorstellungsarten angesehen werden können, sondern auch früher oder später einen andern ihm geistesverwandten Denker durch ihren zu selbstständigem Nachdenken anregenden Inhalt zur Fortsetzung seiner Untersuchungen geweckt haben. Da dieselben den ganzen Zeitraum des Jünglings- und Mannesalters umfassen, so dürfte man ein sehr verschiedenes Gepräge erwarten, sie tragen aber bei aller Mannigfaltigkeit des Inhalts den unverkennbaren Stempel Eines Mannes. Von seinem frühesten Auftreten an zeigt er sich als ein mit dem gegenwärtigen Zustande der Wissenschaften wohl bekannter, und, da er das rege Leben der Forschung in sich wach erhielt, als ein kühn emporstrebender, selbstdenkender Kopf. Mit den trefflichsten Kenntnissen ausgerüstet und bei der reichsten Belesenheit den Blick stets aufs Ganze richtend, ohne die unbedeutendsten Kleinigkeiten zu übersehen, umfaßte er mit systematischem Geiste das ganze Gebiet des freien Wissens und durchwanderte an dem Leitfaden der Principien das unermeßliche Reich der Erfahrung, ohne sich wie so viele andere in demselben zu verirren oder zu verlieren. Mit dem Studium der damals herrschenden Leibnitz-Wolfischen Philosophie und Newtons Naturphilosophie, deren genaue Bekanntschaft seinem mathematischen Geiste die Grundlage der wahren allein wissenschaftlichen Naturansicht bestimmte, verband er eine gründliche Kenntniß der Physik und Mathematik, und sammelte aus einer ausgebreiteten

Lectüre von Reisebeschreibungen einen unendlichen Vorrath von Beobachtungen über die Erde und den Menschen. So sehr ihn aber Gegenstände der Natur und des Lebens, alle Erscheinungen am Himmel, auf der Erde und unter den Menschen fesselten, und besonders in seinen jüngeren Jahren, wie es scheint, vorzugsweise beschäftigten, das Erdbeben in Lissabon, Swedenborgs, Cagliostros Auftreten, die Zeiten der Aufklärung und die französische Revolution, der Uranus und die neuere Chemie, so wenig verlor er die Philosophie und in ihr die Metaphysik aus den Augen, sie ward ihm allmählig das Hauptwerk seines Lebens.

Ueberblicken wir nun die Reihe dieser Schriften, so finden wir erstlich, wohin sich sein Nachdenken richtete, oder wenigstens welche Resultate seines Nachdenkens er einer öffentlichen Mittheilung würdigte. Es sind physikalische, naturphilosophische, vorzüglich anfänglich, anthropologische und philosophische Aufsätze. Der Vorwurf eines jeden eröffnet irgend eine neue Ansicht der Wissenschaft: entweder sieht er sich genöthigt, gegen gangbare Behauptungen Widerspruch einzulegen und Berichtigungen anzubringen, oder wir finden ihn auf neuen bisher noch unbetretenen Pfaden der Untersuchung, dabei dringt er auf Gründlichkeit und Gewißheit. Sehen wir dann aber auf Inhalt und Darstellung, so zeigt sich eine reichhaltige Sachkenntniß, ein heller Blick und ein tiefeindringender Verstand und bei einer gewissen Schwerfälligkeit der Schreibart doch Reinheit und Deutlichkeit der Begriffe und ein ihnen genau anpassender Ausdruck; durch den tiefen Ernst bricht nicht selten der heitere Humor einer reichen Laune hervor. Es würde unzweckmäßig sein, hier ihren Inhalt näher anzudeuten, da sie gleichsam nur Vorübungen (prolusiones) und Einleitungen zu den nachfolgenden Hauptwerken sind; bei Betrachtung dieser wird es allerdings belehrend sein, auf diese früheren Versuche die nöthi-

gen Rückblicke zu nehmen. Da es allein unsere Absicht war, nach Anleitung derselben der Auffindung seiner Lehrart und der allmählichen Emporsteigung zur Transscendentalphilosophie geschichtlich zu folgen, so wollen wir nur summarisch zusammenstellen, welchen Gang seine Entdeckungen nahmen und wie er nach und nach zur Aufstellung seiner Hauptfrage gelangte, so weit sich dieß aus dem Vorhandenen abnehmen läßt.

Man sieht deutlich, daß vom Anfange seines Nachdenkens an die großen Aufgaben der Philosophie, das Dasein eines übersinnlichen Geisterreichs und sein Verhältniß zur Sinnenwelt mit allen sich darauf beziehenden Fragen vom Dasein Gottes, der Freiheit des Willens und der davon abhängigen Zurechnung, so wie der Hoffnung der Unsterblichkeit, im Hintergrunde aller seiner Spekulationen stehen, daß aber, so vertraut und sicher er auf dem Boden der Erfahrung und an der Hand der Mathematik daherschritt, die Metaphysik als Wissenschaft von ihm nie anerkannt wurde. Von der Leibnitz-Wolfischen Schule, deren Lehrbücher er seinen Vorlesungen zu Grunde legte, und deren Gründlichkeit auch seinem Scharfsinn in Bestimmung der Begriffe und strenger Beweisführung zusagte, ausgehend, wurden ihm nicht nur sehr bald ihre Definitionen und Beweise, sondern selbst die Grundlagen, auf denen ihr System ruhte, verdächtig, ja alle Metaphysik schien ihm, in Vergleichung mit Mathematik, nur erst an der Schwelle einer recht gründlichen Erkenntniß zu stehen. Das Wankende aller Systeme, die Widersprüche in denselben, die Unsicherheit der Behauptungen machten ihn mit Recht mißtrauisch, und der dreiste Ton der Untrüglichkeit schien ihm bei dem Unbestand der Meinungen und Schulsekten wenig geeignet Ueberzeugung zu wecken. Spöttisch genug zeigt er sich als einen Lernbegierigen, der da Schwierigkeiten finde, wo andere keine antreffen, und sich durch keinen Schein der Gründlichkeit blenden lasse. Mit allen sei-

nen früheren Versuchen tritt er nur schüchtern und bescheiden auf, und während er selbst sucht, überlegt, langsame, aber sichere Schritte thut, folgt er prüfend allen neuen Systemen, die damals hervortraten. Wohl bekannt mit allen Schriften Leibnitzens, den er lobt aber immer widerlegt, und sämmtlicher Wolfianer, und nicht unbewandert in der Geschichte der Philosophie, so weit die damaligen Hülfsmittel reichten, ohne vielleicht die geschichtliche Entstehung der Meinungen so zu kennen, wie man sie jetzt fodert — wie weit er die Alten aus ihren Quellen und ob er sie blos aus dem Diogenes, Cicero und Brucker gekannt, läßt sich nicht ermessen — studirt er den Crusius und Daries, wie er den Träumereien Swedenborgs über die Geisterwelt ein williges Ohr leiht, erhält indessen durch englische und französische Philosophen, Hume, Hutcheson, Rousseau, eine ungemeine Anregung des Nachdenkens. Daß er Hume schon in den letzten fünfziger Jahren gelesen, sagen uns seine Biographen, daß er aber auch schon damals durch ihn in die ihm eigene Richtung des Philosophirens gebracht, wenigstens mit der tieferen Einsicht in die Natur der Mathematik zu Forschungen angeregt wurde, die ihn stufenweise zur Aufstellung seines Hauptproblemes hinführten, davon zeugen Spuren in den früheren Schriften. Nur allein seine 3 ersten akademischen Schriften, in denen er gleichwohl manchen Begriff und Satz schärfer bestimmt, manchen Zweifel vorbringt und eine Vereinigung der Metaphysik mit der Naturphilosophie erstrebt, zeigen uns den Wolfianer. Unerachtet er also schon früh die Mangelhaftigkeit der Philosophie erkannte, blieb er dennoch nicht bei skeptischen Aeußerungen und einer haltungslosen Unwissenschaftlichkeit stehen, sondern das eigene Bedürfniß nicht minder als das Interesse der nothwendigen Wahrheit hoben ihn empor, und die ewigen Ideen wie die sittliche Würde des Menschen steckten ihm das Ziel aller seiner Bestrebungen aus.

Das Gefühl der Unsicherheit und Bodenlosigkeit der Metaphysik leitete ihn vielmehr zur wahren Skepsis nicht der Wahrheit, sondern der bisherigen Wissenschaft; es kam ihm nicht darauf an, jene zu leugnen, sondern diese zu suchen. Soll eine solche die wahre sein, so muß sie auch den denkenden Menschen befriedigen; giebt es gar keine, so muß diese Einsicht aus Gründen hervorgehen.

Die Unzufriedenheit mit der bisherigen Metaphysik und der nach und nach bis zum Zweifel gesteigerte Verdacht, ob je eine vorhanden, kam von einer genauen, auf freie und vorurtheilslose Prüfung gegründeten Kenntniß ihrer Mängel und Lücken und der nicht abzuleugnenden Thatsache, daß keine das leiste, was sie verspreche, wie denn auch noch durch keine der beharrliche Gang einer Wissenschaft eingeleitet worden sei. Die Möglichkeit des Herumirrens, so wie eines zu hoffenden sicheren Fortschreitens glaubte er sehr bald in ihrer Verfahrungsweise, die sich aber freilich auf eine vorher erkannte richtige Einsicht in ihre Natur und so zu sagen Staatsverfassung gründet, suchen zu müssen. Die Seichtigkeit der dogmatischen Beweise aus willkürlich erschlichenen Definitionen, das scheinbar gründliche und doch überflüssige Gepränge des systematischen Auftretens, die erdachten, keineswegs erfundenen und noch weniger erläuterten Begriffe, die kühnen, blos auf den Versuch des Erfolgs gewagten Hypothesen, die Behauptungen über Dinge, die doch alle unsere Begriffe übersteigen, erregten insonderheit sein Nachdenken und lenkten es auf einen Weg hin, auf welchem man zu einem gewünschten Ziele gelangen könnte. In dieser skeptischen Denkart und durch diese Geistesstimmung geleitet, rüttelt er an allen philosophischen Behauptungen, prüft das Vorhandene, sondert das Gewisse vom Ungewissen, macht Verbesserungen und Vorschläge, berichtigt Begriffe und Beweise und spürt vor allem den richtigen Wegen der Unter-

suchung nach. Was heißt Philosophie treiben und wie gelangt man in ihr zur Gewißheit, ohne Metaphysik durch sich selbst zu bekämpfen? Das sind die Fragen, die ihm fortwährend vorschwebten und die allen seinen Forschungen vorausgingen. Daher kam es denn auch, daß sein Philosophiren und seine Entdeckungen durch dasselbe in Wechselwirkung standen, so daß eines das andere erläuterte und ergänzte. Im scharfen Beobachten eben so tüchtig als im Philosophiren stützte er dieses auf jenes, und man bewundert in gleichem Maße die Feinheit seiner Bemerkungen als die Schärfe seiner Zergliederungen der Begriffe. Diese angedeuteten skeptischen Ueberlegungen, dieses wahrhaft philosophische Selbstbesinnen ist die erste Eigenthümlichkeit, die jedem aufmerksamen Leser entgegentritt; es beschleicht ihn ein Gefühl, wie wenn jemand etwas sucht, ohne zu wissen was.

Man hat gewöhnlich die Meinung, als sei der spätere Kant, seit dem ihn D. Hume, wie er selbst sagt, aus dem dogmatischen Schlummer geweckt, ein ganz anderer als der frühere, und wird noch darin bestärkt, daß man den Zeitpunkt dieses Erwachens nicht recht anzugeben weiß. Zu diesem Wahne giebt wenigstens eine genaue und sorgfältige Vergleichung seiner früheren und späteren Schriften keine Veranlassung, auch mag er sich, wo er sich findet, wohl nur neben der Unkenntniß derselben auf eine beliebig aufgegriffene Vorstellung dessen, was Kritik und Dogmatismus sei, gründen. Was er selbst später entdeckte, konnte er früher freilich nicht wissen, da er aber nicht den ersten besten Einfall dem Publikum Preis gab, sondern ihm nur seine allmählichen, auf eigener Untersuchung beruhenden Entdeckungen mittheilte, auch von seinem ersten Auftreten an, ohne auf gangbare Dogmen als Gründe zu fußen, einen erfindenden Gedankengang festhielt, so hat er wohl schwerlich viele Behauptungen gewagt, wenn er auch gleich nicht jede vertreten

würde, die ihm späterhin als falsch oder anderen widersprechend erschienen wären. Allerdings mag er seine philosophischen Erwägungen, wie er gegen Lambert sich äußert, auf alle erdenkliche Seiten gekehrt haben, bis sich seinem forschenden und unbefriedigten Geiste das ahndende Gefühl der Wahrheit ausdeutete, er hat aber nur den Gesichtskreis erweitert und den Standpunkt gefunden, von wo aus er mit Sicherheit das Feld der Philosophie durchmustern konnte. Die Kritik hat ihm nämlich erst, den Quellen und den Grenzen der Erkenntniß gemäß, das Maß der Einsicht bestimmt, daher er auch in Kraft derselben mit dogmatischer Entschiedenheit auftritt, während er früherhin noch im Suchen und Forschen begriffen war. Zu diesem Umschwung der philosophischen Denkart, die einen neuen Morgen des Philosophirens ankündigte und hervorrief, gelangte er nach zwanzigjährigem Ueberlegen; denn so weit ungefähr leiten, seit der Bekanntschaft mit Hume, Spuren in seinen früheren Schriften zurück, wie es scheint, durch folgende Momente. Denn wollten wir auch die in ihnen liegenden Keime und Grundzüge des vollendeten kritischen Systemes berühren, so würden wir vorzüglich Andeutungen auf die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, den kategorischen Imperativ und die Teleologie der Urtheilskraft, als seine drei Lieblingsgegenstände, finden.

Augenscheinlich ging er, durch Mathematik und Metaphysik gleich angezogen, von einer Vergleichung jener sicheren und evidenten Wissenschaft mit dieser kühn sich brüstenden, aber unzuverlässigen Weisheitslehre aus, und es konnte ihm nicht entgehen, wie beide häufig entgegengesetzte Behauptungen aufstellen, ohne daß eben die Evidenz jener sich durch die letztere wegvernünfteln lasse. Er fand den in ihrer Natur gegründeten wesentlichen Unterschied beider, leitete aus ihm die jeder eigenthümliche Methode Begriffe zu entwickeln ab,

bestimmte den Grad der Gewißheit in ihnen und versuchte Anwendungen der ersten auf die letzte. Viel und oft muß er insonderheit über die Vereinigung der Metaphysik und Naturphilosophie nachgedacht haben, da die gedrängte und körnigte Darstellung seiner metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft dem Leser das Gefühl einer vollendeten Sicherheit, das Kennzeichen der Meisterschaft, mittheilen. Dieß scheint seine erste Entdeckung und die Grundlage aller übrigen gewesen zu sein, die man aber, wie dieß in der Philosophie nicht oft genug zu erinnern ist, nicht weiter auszudehnen hat, als er selbst es that.

Dazu kommt zweitens die Unterscheidung eines logischen und realen Verstandesgebrauchs. Man sage nicht, dieß sei eine alte Entdeckung; sie ist es wenigstens nicht in dem Sinne, in welchem Kant sie dachte. Freilich schwebte dieser Unterschied Baco, Locke und Hume vor, als sie im Widerwillen gegen die Leerheit des bloßen Denkens, das unsere Erkenntniß um kein Haar breit durch sich selbst erweitere, auf Induktion, Erfahrung und Gewohnheit hinwiesen, sowie Leibnitz, als er neben den Satz des Widerspruchs, als Kriterium der nothwendigen Wahrheiten, den in seiner Anwendung zweideutigen des zureichenden Grundes, welcher uns auf zufällige führe, stellte. Alle diese Männer erkannten die Unzulänglichkeit des bloßen Denkens zur Erweiterung unserer Erkenntniß an und suchten jeder auf seine Weise die Quelle oder die Regel der Forschung anzugeben. Wer nun hier unparteiisch und scharfsichtig genug ist, wird finden, daß Humes Skepsis, wie sie es auch in der That verdiente, des weiter Forschenden Aufmerksamkeit und Nachdenken in vollem Maße in Anspruch nahm. Dieser scharfsinnige Denker hatte an dem Begriffe der Ursache gezeigt, daß man unmöglich durch bloßes Denken seine nothwendige Verknüpfung mit einer Wirkung, wie sie doch gefodert werde, einsehen

könne. Es sei also diese vorgeblich nothwendige Vorstellungsweise keine objektiv begründete, sondern eine unter dem Gesetze der Association subjektiv erworbene, wie denn alle Nothwendigkeit nur auf Gewohnheit ruhe. Wie dunkel oder klar auch Hume seine Zweifel ausgesprochen haben mag, Kant wenigstens fand diesen Sinn in ihnen, und diese seine Auffassung mochte ihn zu öfteren Betrachtungen über die Quellen der Erkenntniß, über bloßes Vernünfteln und wahrhaftes Erkennen, über Ursprüngliches und Abgeleitetes und die Auseinanderfolge oder Verknüpfung der Gedanken antreiben. Aus Gelegenheit solcher Betrachtungen leite ich zum Theil ab, was er über unauflösliche Begriffe und unerweisliche Urtheile, als Stoff zu Erklärungen und Grundlagen der Beweise, die er freilich aus der Erfahrung ableitete, über materiale und formale Grundsätze, logische und reale Entgegensetzung, über die Möglichkeit eines Realgrundes bei dem Gebrauche von Grund und Folge, wo der Grund ein logischer und realer sein könne, über die Darstellung der Erfahrungsurtheile als der Gründe, von denen die Untersuchung ausgehen müsse, die Unterscheidung von Möglichkeit und Dasein, da der Begriff nicht das Dasein gebe, und über Bewirkung, wie wenn Etwas ist, etwas Anderes werde, nach und nach philosophirte.

Aus diesen beiden angedeuteten Unterscheidungen ergab sich nun drittens die Einsicht, daß man auf die bisherigen Begriffe und nach hergebrachter Weise keine Metaphysik aufbauen könne, vielmehr alle Nachforschungen auf die Quellen der Erkenntniß und die Grenzen der menschlichen Vernunft beziehen müsse. Dieses Moment erkennt die Unzulänglichkeit der zeitigen Metaphysik aus Gründen und giebt ein methodisches Verfahren an, wie man in ihr zur Wahrheit und Gewißheit gelangen könne. Dasselbe besteht aber nicht allein in der aus der Natur der Philosophie abgeleite-

ten analytischen Methode, obwohl diese zu Grunde liegt, sondern es nimmt in der Betrachtung, wie wir zur Erkenntniß kommen, und der Nachfrage, wie weit sie geht — denn es könnte wohl Grenzen unserer Einsicht geben — zugleich Rücksicht auf die Quellen der Erkenntniß und bestimmt ihnen gemäß das Richtmaß des Urtheils. In dieser Hinsicht sind die Träume eines Geistersehers Neckereien der bisherigen Metaphysik, durch welche jedoch ein heiliger Eifer um Wahrheit und ein tiefes religiöses Gefühl durchbricht. Interessant ist dabei indessen, daß während Kant von der Geisteswelt nichts zu wissen vorgiebt, und die Erwartung der künftigen Welt an den moralischen Glauben knüpft, der alte Metaphysiker das Dasein Gottes aus der innern Möglichkeit der Dinge und späterhin in seiner Dissertation kosmologisch aus der Form der intelligibeln Welt zu beweisen versucht. Mit dieser Ansicht der Wissenschaft fangen seine auf Kritik der Vernunft gegründeten Spekulationen an. „Seit dieser Zeit", schreibt er an Lambert, „sehe ich jedesmal aus der Natur einer jeden vor mir liegenden Untersuchung, was ich wissen muß, um die Auflösung einer besondern Frage zu leisten, und welcher Grad der Erkenntniß aus demjenigen bestimmt ist, was gegeben worden; so daß zwar das Urtheil öfters eingeschränkter, aber auch bestimmter und sicherer wird, als gemeiniglich geschieht."

Kant hatte bisher vielfach über philosophisches Erkennen und die Art, wie dasselbe möglich sei, philosophirt, mancherlei Berichtigungen und Unterscheidungen angebracht und war dabei gleichsam unbewußt von der Erkenntniß zu ihrer Wurzel und Erzeugung getrieben worden. Noch hatte aber dieses besonnene Forschen keinen festen Boden, keinen es regelnden Leitfaden, es fehlten nicht allein die Grundurtheile, es blieb auch die Frage zurück, worin wurzelt alle Gewißheit und Zuverlässigkeit, was ist der Quell der Wahrheit? Der erste und wichtigste Schritt dahin zu gelangen, geschah viertens durch

die Entdeckung der reinen Sinnlichkeit und Absonderung ihrer Erkenntnisse von allen Vernunfterkenntnissen. Die schon vollbrachte Unterscheidung der mathematischen und philosophischen Erkenntniß führte den Nachdenkenden allerdings zu ihr; es liegt aber zwischen beiden noch ein weiter Raum. Ihm gelang es diese größte und folgenreichste aller philosophischen Unterscheidungen mit fast anschaulicher Klarheit darzulegen. Von seinem ersten Auftreten an finden sich wiederholte Versuche, die Natur des Raumes und der Zeit zu ergründen, und darauf metaphysische Behauptungen zu bauen; es scheint aber, daß er vielleicht im Jahre 1769 zu der für immer festen Ansicht gelangte und somit zu demjenigen Begriffe von Metaphysik, welchen er nicht besorge, jemals ändern, wohl aber erweitern zu dürfen.

Alles bisher Dargelegte wird gewissermaßen vorausgesetzt, um nur den Gedankengang fassen zu können, den er in seiner Inauguraldissertation (1770) einleitet. Dieselbe enthält zwar die Grundlage, aber bei weitem noch nicht den Grundriß der zunächst erschienenen Kritik der reinen Vernunft. An dem Begriffe der Welt sucht sie den Unterschied der verschiedenen Erkenntnißarten durch das sinnliche und intellektuelle Erkenntnißvermögen (Anschauen nach Bedingungen der Zeit und des Raumes und bloßes Denken), deren subjektiver Widerstreit den Schein eines objektiven gebe, und ihrer Gegenstände, des Sensibeln und Intelligibeln, deutlich zu machen und daraus Regeln für eine richtige Methode zu philosophiren abzuleiten. Sie ist ein Anfang seiner späteren Dialektik und ein Versuch, durch Unterscheidung beider Erkenntnißquellen und Ausschließung des Sinnlichen aus metaphysischen Betrachtungen, diese vor Irrthümern zu verwahren. Der Kern dieser Abhandlung ist eine bestimmte Aussonderung der Formen der Anschauung von aller Verstandes- und Vernunfterkenntniß und eine mit der Kritik fast wörtlich

übereinstimmende nur noch ausführlichere Erörterung der formalen Principien des erscheinenden Weltalls d. h. der Zeit und des Raumes als reiner und ursprünglicher Anschauungen. Aus ihr geht zur Verhütung metaphysischer Erschleichungsfehler die methodische Regel hervor, daß die Gesetze der anschaulichen Erkenntniß nicht Bedingungen alles Daseins oder der Möglichkeit der Dinge an sich selbst sind, weil uns ein Gegenstand nur nach den Gesetzen unseres Anschauens gegeben werden kann. Hat uns nun der Verfasser bisher durch lauter neue und beim ersten Anschein mehr gewagte als wahre Gedanken überrascht, so deutet er am Schlusse, wo er noch einige subjektive, nicht objektiv begründete Principien der Anbequemung, wie er sie nennt, wie im Vorbeigehen aufstellt, dem Leser noch ein zwar unbebautes aber fruchtbares Feld der Untersuchung an, gleichsam als Fingerzeig, was man von ihm jetzt weiter zu erwarten habe.

Diese äußerst merkwürdige Dissertation, welche nicht allein alle früheren Entdeckungen beisammen enthält, sondern auch neue überraschende Ansichten und Aussichten eröffnet, übrigens aber, ob als Gelegenheitsschrift oder weil man noch nicht recht merkte wo das hinauswollte, ziemlich unbeachtet geblieben zu sein scheint *), zeigt uns, auf welcher Stufe der Einsicht Kant 1770 stand. Sie ist uns in dieser

*) Markus Herz, der Respondent bei derselben, gab in seinem Werke: Betrachtungen aus der spekulativen Weltweisheit. 1771. 158 S. eine Kopey von ihr, in welcher er zwar, nach Kants eigener Aussage (in einem Briefe an Nicolai), „da ihm die Materie derselben neu war, sehr viel Geschicklichkeit gewiesen, aber wenig Glück gehabt hat den Sinn derselben auszudrücken.“ Eine genaue Vergleichung rechtfertigt dieses Urtheil und giebt uns gleich beim Beginn der kritischen Bemühungen eine Aussicht auf ihre ferneren Schicksale. Herz, von Kant mit neuen Belehrungen ausgerüstet, fühlt sich sofort berufen dieselben noch einmal und, bei aller Anerkennung seines Lehrers, als eigene etwas veränderte Weisheit vorzutragen. S. Allgem. deutsche Bibliothek. 20 Bd. S. 227.

Hinsicht von großer Wichtigkeit, weil ohne eine solche Veranlassung der rastlose, noch immer unbefriedigte Forscher schwerlich etwas aus seinem Vorrathe veröffentlicht haben würde. Er hatte bisher gar vieles der Prüfung unterworfen, auch, wie er oft berührt, sorgfältige Untersuchungen angestellt, sich Probleme vorgesteckt und ihnen nachgedacht, jedoch, ob er wohl das Resultat derselben einst ausführlich darzulegen versprochen, immer nur Analysen, Vorschläge, Berichtigungen geliefert, oder Zweifel und Bedenklichkeiten aufgestellt und Gedanken zu etwaigen Lösungen beigesteuert. Hier fühlt er sich zum erstenmal, was Metaphysik betrifft, auf festem Boden, von wo aus er nun umschauend das weite Feld durchspähen kann. Dieß war die Entdeckung der reinen Anschauung und ihres Unterschiedes von aller Verstandes- und Vernunfterkenntniß samt allen ihm selbst noch nicht erkundeten fruchtbaren Folgen für Erweiterung oder Verengerung der menschlichen Erkenntniß. Wie aber derjenige, welcher die Vokale nur von den Konsonanten trennt, noch nicht das ganze A B C aufgefunden, so auch damals Kant. Unterdessen verstrichen zehn Jahre bis zur Erscheinung der Kritik der reinen Vernunft, ohne daß er bis auf das Programm über den Begriff einer Menschenrace irgend etwas veröffentlichte. In dieser Zwischenzeit brachte er nicht allein durch Bestimmung des wahren Begriffs von Erkenntniß a priori, die Entdeckung der synthetischen Urtheile, die bestimmte Unterscheidung der Kategorien als Verstandesbegriffe von den Ideen als Vernunftbegriffen das Räthsel der Aufgabe auf den kürzesten und treffendsten Ausdruck sondern fand auch durch die Deduktion das Wort der Lösung. Die Darstellung aller dieser Entdeckungen in einem systematischen Ganzen und zu der Absicht hin, es in dem Umfang und den Grenzen der menschlichen Erkenntniß zur Gewißheit zu bringen, gestaltete sich endlich zu einer

Kritik der reinen Vernunft. Nur durch sie glaubte er die der Metaphysik eigenthümliche Methode, die freilich auch die Erzeugung der Wissenschaft selbst giebt, auf immer feststellen und somit die Philosophie in einen beharrlichen Zustand bringen zu können. Wenn er bisher sich meist nur skeptisch äußernd, sorgsam prüfend und behutsam behauptend gezeigt hatte, so tritt er nun mit schweren Beweisgründen gerüstet und in dogmatischer Entschiedenheit auf. Das Werk, welches sie enthält, liegt uns zwar als ein organisches, Einheit und Zusammenhang wie die Vernunft selbst in sich tragendes Ganzes vor; kein Gedanke ist überflüssig, jedes Wort gewogen. Es wäre aber vielleicht belehrender und selbst dem Verständniß förderlicher gewesen, wenn es eben nicht in seiner Vollendung und als Resultat eines anhaltenden hin und her gewendeten Nachdenkens hervor getreten wäre. Wie viele Ueberlegungen und Erwägungen müssen vorher gegangen sein, ehe dieser ausharrende Denker zur Idee des Ganzen und zur Gliederung seiner Theile gelangte; ja wie viele Umarbeitungen mag jeder einzelne Abschnitt erlitten haben! Darin aber liegt gerade der allmähliche Uebergang der alten Vorstellungsweisen zu den so abweichenden neuen, welcher nun für die zumal unvorbereiteten Leser ein Sprung wird. Indessen sahen wir doch, wie seine Spekulationen im Allgemeinen sich an die Zeitvorstellungen anknüpften und wie er durch wichtige Entdeckungen zu einer Aufgabe gelangte, deren Fassung und Lösung er eben in jenem Werke niederlegte. Eine treue, in der eigenen Kunstsprache wiedergegebene, zusammenhängende Darstellung seines Inhalts wird wol die richtigste Weise sein, sich die von ihm eingeleitete Gedankenentwickelung zu vergegenwärtigen. An sie erst werden wir unsere weiteren Betrachtungen anknüpfen können.

§. 6. Kritik der reinen Vernunft.

Alle unsere Erkenntniß fängt der Zeit nach mit der Erfahrung an, entspringt aber darum doch nicht eben alle aus ihr. Es giebt neben den Erkenntnissen a posteriori, die aus der Erfahrung stammen, Erkenntnisse a priori, Urtheile wie Begriffe, die unabhängig von allen Eindrücken der Sinne Statt finden, an Nothwendigkeit und strenger Allgemeinheit erkannt werden und auf ein Vermögen des Erkenntnisses a priori weisen. Ja gewisse Erkenntnisse, der eigentliche Gegenstand der Nachforschungen unserer Vernunft, die Endabsicht der Metaphysik, Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, scheinen den Umfang unserer Urtheile über alle Grenzen der Erfahrung zu erweitern. Die dabei nöthige vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft unterblieb, weil man das Beispiel der Mathematik vor sich hatte, das zu gleicher Erweiterung der Erkenntnisse reizte, und den Unterschied der zwiefachen Erkenntnißart nicht kannte, der in den analytischen, (Erläuterungsurtheilen), welche den Begriff des Subjekts nur in seine Theilbegriffe zergliedern, und synthetischen (Erweiterungsurtheilen), die ein neues Prädikat hinzuthun, Statt findet. Analytische Urtheile sind a priori gültig und beruhen auf dem Satze des Widerspruchs. Da nun nicht nur sämmtliche Erfahrungsurtheile synthetische sind, in denen sich die Möglichkeit der Synthesis auf die Erfahrung, als eine synthetische Verbindung der Anschauungen, gründet, sondern auch alle theoretischen Wissenschaften der Vernunft, Mathematik, Naturwissenschaft und Metaphysik ihrem Zwecke nach, synthetische Urtheile a priori als Principien enthalten, so ist die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, in deren Auflösung zugleich die Möglichkeit des reinen Vernunftgebrauchs in Gründung und Ausführung aller obigen Wissenschaften mit be-

griffen ist. Aus allem ergiebt sich die Idee einer besondern Wissenschaft, Kritik der reinen Vernunft, der bloßen Beurtheilung derselben, ihrer Quellen und Grenzen, als Propädeutik zum System aller ihrer Principien, der Transscendentalphilosophie, zu der die transscendentale Kritik den ganzen Plan architektonisch entwirft. Diese ist eine Weltweisheit der reinen blos spekulativen Vernunft, mit Ausschluß alles Praktischen, und theilt sich in eine Elementar- und Methodenlehre. Erstere wird, da es zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß giebt, Sinnlichkeit und Verstand, durch deren ersteren uns Gegenstände gegeben, durch den zweiten aber gedacht werden, mit der transscendentalen Sinnenlehre beginnen.

Transscendentale Aesthetik. Vermittelst der Sinnlichkeit werden uns durch Affektion derselben in der Empfindung Gegenstände gegeben und sie allein liefert uns Anschauungen, unmittelbare Vorstellungen der Gegenstände; durch den Verstand aber werden sie gedacht und von ihm entspringen Begriffe, die sich aber zuletzt auch auf Anschauungen beziehen müssen. Diejenige Anschauung, welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht, heißt empirisch, ihr unbestimmter Gegenstand Erscheinung. In ihr kann man Materie, die der Empfindung korrespondirt und also a posteriori gegeben ist, von ihrer Form, die demnach a priori dasein muß, unterscheiden. Diese reine Form der Sinnlichkeit heißt selber reine Anschauung; die Wissenschaft von allen Principien der Sinnlichkeit a priori die transscendentale Aesthetik, nach Absonderung dessen, was der Verstand denkt und der Empfindung angehört.

Mittelst des äußeren Sinnes, einer Eigenschaft unseres Gemüths, stellen wir uns Gegenstände als außer uns und diese insgesammt im Raume vor, durch den inneren Sinn schaut das Gemüth sich selbst und seinen inneren Zustand in Verhältnissen der Zeit an. Was sind nun Raum und Zeit?

Wirkliche Wesen oder Verhältnisse der Dinge, die ihnen auch an sich zukommen, oder die nur an der Form der Anschauung haften. Die metaphysische Erörterung, die dasjenige enthält, was den Begriff als a priori gegeben darstellt, belehrt uns, daß es weder empirische noch diskursive Begriffe, sondern den äußern und innern Erscheinungen nothwendig a priori zu Grunde liegende reine Anschauungen seien, des Außer- und Nebeneinander-, des Zugleich- und Nacheinanderseins; und die transscendentale zeigt, wie nur unter Voraussetzung dieser Erklärungsart die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori, die aus dem gegebenen Begriffe herfließen, wie Geometrie und die Lehre von der Zeit, der Veränderung und Bewegung, eingesehen werden kann. Raum und Zeit bestehen also weder für sich, noch hängen sie den Dingen an sich als objektive, absolute oder relative, Bestimmungen an; sie sind subjektive formale Bedingungen der Sinnlichkeit, unter denen uns allein Anschauung möglich ist, so daß uns die Form aller Erscheinungen vor aller wirklichen Wahrnehmung, mithin a priori, gegeben ist, der Raum als Form des äußeren Sinnes, die Zeit des innern und somit der Sinnlichkeit überhaupt, d. h. sie sind nicht Bedingungen der Möglichkeit der Dinge an sich, sondern nur ihrer Erscheinungen. Diese Erörterungen lehren demnach zwar die empirische Realität (objektive Gültigkeit) des Raumes und der Zeit in Ansehung aller Gegenstände unserer Sinne, aber zugleich die transscendentale Idealität derselben in Ansehung der Dinge überhaupt, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst ohne Rücksicht auf unsere Sinnlichkeit zu nehmen erwogen werden. Außer dem Raume und der Zeit giebt es keine anderen subjektiven und auf etwas Aeußeres bezogenen Vorstellungen, die a priori objektiv heißen könnten, es kommt ihnen daher keine Idealität zu, ob sie gleich blos zur subjektiven Beschaffenheit der Sinnesart gehören. Weil sie blos

Empfindungen nicht Anschauungen sind, lassen sie kein Objekt, am wenigsten a priori erkennen. Die transscendentale Aesthetik enthält nur diese zwei Elemente, weil alle andern zur Sinnlichkeit gehörigen Begriffe die Erfahrung voraussetzen. Raum und Zeit sind also als reine Formen sinnlicher Anschauung zwei Erkenntnißquellen für synthetische Erkenntnisse a priori, gelten aber nur für Gegenstände als Erscheinungen, wobei die Sicherheit der Erfahrungserkenntniß unangetastet bleibt, dagegen die Annahme einer absoluten Realität, subsistirend oder inhärirend, jene in Widersprüche verwickelt. Alle unsere Anschauung ist nur Vorstellung von Erscheinung, deren Form der Raum und die Zeit und deren Materie die Empfindung ist, und bleibt es bei dem höchsten Grade der Deutlichkeit, denn der Unterschied des Sinnlichen und Intellektuellen ist nicht logisch, wie der einer undeutlichen und deutlichen Vorstellung, sondern transscendental. Auch ist dieser Unterschied von Erscheinung und Ding an sich nicht empirisch sondern transscendental. — Zur Bestätigung dieser Theorie von der Idealität des äußeren und inneren Sinnes, mithin aller Objekte der Sinne als bloßer Erscheinungen, dient die Bemerkung, daß Alles was in unserer Erkenntniß zur Anschauung gehört nichts als bloße Verhältnisse enthalte, uns also durch einen Sinn auch nur Verhältnißvorstellungen gegeben werden, niemals aber das Innere, was dem Objekte an sich selbst zukommt. Wenn aber auch die Gegenstände nur Erscheinungen sind, so sind sie deswegen nicht Schein, da man bei jenen die Objekte als etwas wirklich gegebenes ansieht und nur ihr Verhältniß zum Subjekte beachtet.

Also weder durch Begriffe noch empirische Anschauungen sondern allein durch ein Vermögen a priori anzuschauen, als Bedingung der Möglichkeit aller Anschauungen, werden synthetische Sätze a priori von Raum und Zeit möglich, die aber nur für Gegenstände möglicher Erfahrung gelten.

Transscendentale Logik. Nach den zwei Grundquellen des Gemüths, Receptivität der Eindrücke (Sinnlichkeit) und Spontaneität der Begriffe (Verstand), sind Anschauungen und Begriffe, beide entweder empirische oder reine, die Elemente unserer Erkenntniß, die nur aus ihrer Vereinigung entspringt. Doch giebt es eine Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, Aesthetik, und der Verstandesregeln, Logik. Diese ist Logik des allgemeinen Verstandesgebrauchs, Elementarlogik, und des besonderen, Organon dieser oder jener Wissenschaft. Die allgemeine Logik ist entweder reine und hat es mit lauter Principien a priori zu thun, sie ist ein Kanon des Verstandes und der Vernunft in Ansehung des Formalen, oder angewandte und zeigt den Verstand unter subjektiven empirischen Bedingungen, sie ist ein Katharktikon des gemeinen Verstandes.

Sollte es aber ein reines Denken der Gegenstände geben, so würde es auch eine Logik geben, in der man nicht von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirte und welche, da die Erkenntniß der Möglichkeit und des Gebrauchs der Erkenntniß a priori transscendental ist, transscendentale Logik heißen müßte, als eine Wissenschaft, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken und welche den Ursprung, Umfang und objective Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte. Wie sich weiter die allgemeine Logik in Analytik, welche nur logische Kriterien der Form der Wahrheit darlegt und ein Kanon zur logischen Beurtheilung ist, und Dialektik eintheilt, welche, gleichsam als Organon gebraucht, durch die bloße Form der Erkenntnisse materielle (objektive) Wahrheit auszumachen denkt und eine Logik des Scheins ist: so auch die transscendentale. Diese trägt in ihrer Analytik die Principien vor, ohne welche überall kein Gegenstand, der uns in der Anschauung gegeben sein muß, gedacht werden kann; macht sie aber von den formalen Principien des reinen Verstandes

einen materialen Gebrauch und bedient sie sich ihrer über alle Grenzen der Erfahrung hinaus, so wird sie zur Dialektik. Statt ein Kanon der Beurtheilung des empirischen Gebrauchs zu sein, wird sie ein Organon eines allgemeinen unbeschränkten, indem sie mit dem Verstande allein synthetisch über Gegenstände überhaupt urtheilt. Diese Dialektik soll als eine Kritik des dialektischen Scheins vorgetragen werden.

Transscendentale Analytik. Sie ist die Zergliederung unseres gesammten Erkenntnisses a priori in die Elemente der reinen Verstandeserkenntniß. Eine vollständige Tafel aber aller reinen Elementarbegriffe des Verstandes ist nur durch eine Idee des Ganzen der Verstandeserkenntniß a priori und ihren Zusammenhang in einem System möglich.

Die Analytik der Begriffe ist die Zergliederung des Verstandesvermögens, um die Möglichkeit der Begriffe a priori zu erforschen, als ein Geschäft der Transscendentalphilosophie, die sie nach einem Princip aufsuchen kann und muß, weil sie aus dem Verstande als absoluter Einheit rein und unvermischt entspringen und nach einer Idee unter sich zusammenhängen. Da nun Verstand, als Vermögen der Erkenntniß durch Begriffe, überhaupt ein Vermögen zu urtheilen ist, alle Urtheile aber Funktionen der Einheit unter unsern Vorstellungen sind, so können die Funktionen des Verstandes insgesammt gefunden werden, wenn man die Funktionen der Einheit in Urtheilen darstellen kann. Die Funktionen des Denkens in denselben können unter vier Titel gebracht werden, deren jeder drei Momente unter sich enthält. Die Urtheile sind der Quantität nach allgemeine, besondere, einzelne; der Qualität nach bejahende, verneinende, unendliche; der Relation nach kategorische, hypothetische, disjunctive; der Modalität nach problematische, assertorische, apodiktische. Analytisch verschiedene Vorstellungen unter ei-

nen Begriff bringen ist ein Geschäft der allgemeinen Logik, aber die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen, lehrt die transscendentale Logik. Aller Analysis muß die Synthesis der Einbildungskraft vorhergehen, welche das Mannigfaltige der Anschauung zu einer Erkenntniß vereinigt, indem aber der Verstand diese Synthesis auf Begriffe bringt, verschafft er uns erst die eigentliche Erkenntniß. Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, giebt den reinen Verstandesbegriff und beruht auf einem Grunde der synthetischen Einheit a priori. Dieselbe Funktion nämlich, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheile Einheit giebt, die giebt auch der bloßen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit, welche allgemein ausgedrückt der reine Verstandesbegriff heißt. (Er wird erhalten, wenn die Form der Urtheile in einen Begriff von der Synthesis der Anschauungen verwandelt wird.) Es entspringen mithin gerade so viele reine Verstandesbegriffe (Kategorien), welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es logische Funktionen in allen möglichen Urtheilen gab. (Transscendentaler Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe.) Tafel der Kategorien: 1) der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit; 2) der Qualität: Realität, Negation, Limitation; 3) der Relation: der Inhärenz und Subsistenz (substantia et accidens), der Kausalität und Dependenz (Ursache und Wirkung), der Gemeinschaft, (Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden); 4) der Modalität: Möglichkeit — Unmöglichkeit, Dasein — Nichtsein, Nothwendigkeit — Zufälligkeit. Diese Kategorien als Stammbegriffe des reinen Verstandes haben ihre abgeleiteten, Prädicabilien, die sammt der Definitionen in ein vollständiges System gehören, und liegen jeder theoretischen Wissenschaft zu Grunde. Die beiden ersten Klassen, die mathematischen Kategorien, gehen auf Gegenstände der

Anschauung, die beiden letzten, die dynamischen, welche auch Korrelate haben, auf die Existenz dieser Gegenstände.

Die Deduktion, d. h. der Rechtsgrund des objektiven Gebrauchs der reinen Begriffe a priori, wird nicht eine empirische, sondern transscendentale sein und sich von der Lockeschen physiologischen Ableitung, die nur eine Besitzerklärung einer reinen Erkenntniß ist, unterscheiden. Sie beruht aber darauf, daß durch Kategorien, die als Bedingungen vorausgehen, unter denen allein etwas als Gegenstand überhaupt gedacht wird, Erfahrung der Form des Denkens nach möglich ist; mithin liegen sie nothwendiger Weise aller empirischen Erkenntniß der Gegenstände zu Grunde und diese ist ihnen gemäß, weil nur vermittelst ihrer irgend Etwas ein Gegenstand der Erfahrung sein kann. Begriffe aber, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum nothwendig. Dazu führt folgende Betrachtung.

Alle Verbindung, als Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft, des Verstandes, ist eine Verstandeshandlung, die Synthesis heißt, aller Auflösung, Analysis, vorhergeht und außer dem Mannigfaltigen und der Synthesis desselben noch Einheit enthält; sie ist Vorstellung der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen. Alles Mannigfaltige der Anschauung hat nämlich eine nothwendige Beziehung auf das Ich denke, welche Vorstellung ein Aktus der Spontaneität ist, reine oder ursprüngliche Apperception (Selbstbewußtsein) heißt und deren Einheit eine transscendentale ist, weil alle Vorstellungen als meine zu einem Selbstbewußtsein gehören. Diese Identität der Apperception enthält aber eine Synthesis der Vorstellungen und ist nur durch das Bewußtseyn derselben möglich, d. h. die analytische Einheit der Apperception ist nur unter Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich, welche eine Verrichtung des Verstandes als des Vermögens a prior. zu verbinden ist. Daher stehet alles

Mannigfaltige der Anschauung, so fern es gedacht werden soll, unter einer ursprünglich synthetischen Einheit der Apperception, unter die es aber auch durch eine Synthesis gebracht werden muß, weil nur so Erkenntniß, Beziehung der Vorstellungen auf ein Objekt, in welchem das Mannigfaltige vereinigt wird, möglich ist. Da also nur durch die synthetische Einheit des Bewußtseins etwas für mich Objekt werden kann, so heißt sie als transscendentale zugleich objektiv. Nun ist ein Urtheil die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperception zu bringen, alles Mannigfaltige in einer empirischen Anschauung Gegebene mithin in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urtheilen bestimmt. Dieß aber sind die Kategorien, diese mithin objektiv gültig. Für sich sind sie bloße Gedankenformen, soll durch sie erkannt werden, so muß ihnen eine korrespondirende Anschauung gegeben werden. Da nun jede uns mögliche eine sinnliche und mit Empfindung begleitete ist, so entsteht nur durch ihre Beziehung auf Gegenstände der Sinne, d. h. empirische Anschauung, Erkenntniß und sie dienen nur zur Möglichkeit empirischer Erkenntnisse, der Erfahrung. Es wird aber ihre Anwendung auf Gegenstände der Sinne überhaupt in folgender Weise möglich. Weil in uns eine gewisse Form der sinnlichen Anschauung a priori, welche auf der Sinnlichkeit beruht, zu Grunde liegt, so kann der Verstand, als Spontaneität, den innern Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperception gemäß bestimmen und so synthetische Einheit der Apperception des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung a priori denken, wodurch die Kategorien objektive Realität, Anwendung auf uns gegebene Gegenstände, als Erscheinungen, bekommen. Diese Synthesis des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung heißt die figürliche und als eine transscendentale Synthesis

der Einbildungskraft, als Spontaneität, die produktive (Synthetischer Einfluß des Verstandes auf den innern Sinn.) Alle Gegenstände aber, die nur immer unsern Sinnen vorkommen mögen, müssen den Gesetzen ihrer Verbindung nach unter Kategorien stehen. Denn die Synthesis der Apprehension, die Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung, muß den Formen des Raumes und der Zeit gemäß sein, da nun diese zugleich Anschauungen sind, so enthalten sie schon a priori Einheit der Synthesis des Mannigfaltigen, mithin auch Verbindung, als Bedingung der Synthesis aller Apprehension. Diese synthetische Einheit ist aber die der Verbindung des Mannigfaltigen einer gegebenen Anschauung überhaupt in einem ursprünglichen Bewußtsein, den Kategorien gemäß, nur auf die sinnliche Anschauung angewandt. So steht selbst alle Synthesis der Wahrnehmungen unter Kategorien; diese sind Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und gelten a priori auch von allen Gegenständen der Erfahrung. Die Natur, als Inbegriff der Erscheinungen, steht mithin unter einer ursprünglichen Gesetzmäßigkeit, die eine Natur überhaupt möglich macht; dabei ist uns aber keine Erkenntniß a priori möglich als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung, da jede Bestimmung derselben Anschauung, die bei uns immer sinnlich ist, erfodert *).

---

*) Es wird behauptet, die in der ersten Auflage der K. d. r. V. vorgetragene Deduktion der reinen Verstandesbegriffe unterscheide sich von ihrer Umarbeitung in der zweiten, welcher wir gefolgt sind, in wesentlichen Punkten. Meint man damit, Kant habe seinen Grundbegriff von den Bedingungen a priori einer möglichen Erfahrung und der objektiven Gültigkeit der Kategorien oder etwa die Bestimmung des transscendentalen Gegenstandes abgeändert, so muß dem geradezu widersprochen werden. Es bleibt immer noch ein und dieselbe, auch durch andere Stellen bestätigte Grundvorstellung. Sehr zu bedauern aber ist, daß er in der so zusammengedrängten und dadurch fast räthselhaft

Die Analytik der Grundsätze ist lediglich ein Kanon für die Urtheilskraft, der sie lehrt, die Verstandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln a priori enthalten, auf Erscheinungen anzuwenden und ist daher eine Doktrin der Urtheilskraft, als des Vermögens unter Regeln zu subsumiren. Sie handelt von der sinnlichen Bedingung, unter welcher reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können, und von den synthetischen Urtheilen, welche aus ihnen unter solchen Bedingungen a priori herfließen.

Von dem Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. Die Anwendung der Kategorien auf Erscheinungen wird möglich mittelst der transscendentalen Zeitbestimmung, einer formalen und reinen Bedingung der Sinnlichkeit, welche, als das Schema (Schema zu einem Begriffe heißt die Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft einem Begriffe sein Bild zu verschaffen) der Verstandesbegriffe, die Subsumtion der Erscheinungen unter diese vermittelt. Es ist die reine Synthesis der Einbildungskraft, gemäß einer Regel der Einheit nach Begriffen überhaupt, die die Kategorie ausdrückt. Das reine Schema der Größe ist die Zahl, eine Zusammenfassung der successiven Addition von Einem zu

---

gewordenen, nur durch einen einzigen, die Bedeutung des Urtheils hervorhebenden Gedanken erweiterten, zweiten Darstellung den regressiv zergliedernden Gang der Untersuchung, durch welchen er den ersten Gründen der Möglichkeit unserer Erkenntnisse a priori nachspürte, fallen ließ und ihn mit dem progressiv systematischen vertauschte, dadurch aber der ursprünglich subjektiv eingeleiteten Begründung eine objektive Wendung gab. Ob nun zwar diejenigen seiner Nachfolger, welche mit einem dem seinigen ähnlichen Scharfsinne begabt waren, dadurch nicht irre geführt wurden, so gab doch diese zweite, vielleicht allein bekannte Darstellungsweise in Verbindung mit falschen Vorstellungen von dem Dinge an sich und dem Idealismus anderen Anlaß zu der verkehrten Meinung, als sei jede Deduktion nichts anders als eine Ableitung aus Einem Princip.

Einem in der Erzeugung der Zeit; der Qualität der Grad der Empfindung, die kontinuirliche und gleichförmige Erzeugung von Etwas in der Zeit; der Substanz die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit; der Kausalität die Succession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist; der Gemeinschaft das Zugleichsein der Bestimmungen der Substanzen nach einer allgemeinen Regel; der Möglichkeit die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit; der Wirklichkeit das Dasein in einer bestimmten Zeit; der Nothwendigkeit zu aller Zeit. Die Schemate sind also Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, und gehen auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung und den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände. Sie geben den reinen Verstandesbegriffen Beziehung auf Objekte, schränken jene aber auf den empirischen Gebrauch ein; sie sind nur sinnliche Begriffe von Gegenständen in Uebereinstimmung mit der Kategorie.

System aller Grundsätze des reinen Verstandes. Sie können nach der Tafel der Kategorien, deren Beziehung auf mögliche Erfahrung alle reine Verstandeserkenntniß a priori ausmacht, aufgestellt werden, bedürfen aber eines Beweises, der zwar nicht weiter objektiv, jedoch aus den subjektiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniß des Gegenstandes überhaupt geführt werden kann. Der oberste Grundsatz aller analytischen Urtheile ist der Satz des Widerspruchs: keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht; er ist ein allgemeines obzwar bloß negatives Kriterium aller Wahrheit und ein Princip der analytischen Erkenntniß. Das oberste Principium aber aller synthetischen Urtheile, deren Möglichkeit zu erklären ein Geschäft der transscendentalen Logik ist, lautet: ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung (den formalen Bedingungen

des inneren Sinnes, der Syntheſis der Einbildungskraft, und der nothwendigen Einheit in einer transſcendentalen Apperception) in einer möglichen Erfahrung. Mithin ſind die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenſtände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit, Uebereinſtimmung mit dem Objekte, in einem ſynthetiſchen Urtheile a priori.

Alle Geſetze der Natur ſtehen unter höheren Grundſätzen des reinen Verſtandes. Ihre Tafel iſt nach den Kategorien, da ſie nur Regeln des objektiven Gebrauchs derſelben ſind, folgende: Axiomen der Anſchauung, Anticipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung, Poſtulate des empiriſchen Denkens überhaupt. Die Grundſätze der Größe und Qualität ſind einer intuitiven, die des Verhältniſſes und der Modalität einer blos diskurſiven Gewißheit fähig; jene ſind in Betracht der Anwendung mathematiſche und gehen auf die Anſchauung, dieſe dynamiſche und gehen auf das Daſein einer Erſcheinung. Jene ſind Grundſätze der Zuſammenſetzung, dieſe der Verknüpfung. Die Syntheſis des Mannigfaltigen, ſo fern es nicht nothwendig zu einander gehört, des Gleichartigen, iſt mathematiſch, ſo fern aber nothwendig, des Ungleichartigen, dynamiſch.

Das Princip der Axiomen der Anſchauung iſt: Alle Anſchauungen ſind extenſive Größen. (Alle Erſcheinungen ſind ihrer Anſchauung nach extenſive Größen)*). Denn die Wahrnehmung eines Objekts als Erſcheinung iſt nur durch dieſelbe ſynthetiſche Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen

*) Die Formeln für die Grundſätze des reinen Verſtandes der Quantität, Qualität und Relation nach ſind in der erſten Auflage (wir haben ſie in Parentheſen beigefügt) mehr pſychologiſch, in der zweiten mehr philoſophiſch ausgedrückt worden. An letzteren Ausdruck ſchließen ſich die in der zweiten Ausgabe hinzugekommenen neuen ſtringenten Beweiſe an,

Einem in der Erzeugung der Zeit; der Qualität der Grad der Empfindung, die kontinuirliche und gleichförmige Erzeugung von Etwas in der Zeit; der Substanz die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit; der Kausalität die Succession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist; der Gemeinschaft das Zugleichsein der Bestimmungen der Substanzen nach einer allgemeinen Regel; der Möglichkeit die Bestimmung der Vorstellung eines Dinges zu irgend einer Zeit; der Wirklichkeit das Dasein in einer bestimmten Zeit; der Nothwendigkeit zu aller Zeit. Die Schemate sind also Zeitbestimmungen a priori nach Regeln, und gehen auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung und den Zeitinbegriff in Ansehung aller möglichen Gegenstände. Sie geben den reinen Verstandesbegriffen Beziehung auf Objekte, schränken jene aber auf den empirischen Gebrauch ein; sie sind nur sinnliche Begriffe von Gegenständen in Uebereinstimmung mit der Kategorie.

System aller Grundsätze des reinen Verstandes. Sie können nach der Tafel der Kategorien, deren Beziehung auf mögliche Erfahrung alle reine Verstandeserkenntniß a priori ausmacht, aufgestellt werden, bedürfen aber eines Beweises, der zwar nicht weiter objektiv, jedoch aus den subjektiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntniß des Gegenstandes überhaupt geführt werden kann. Der oberste Grundsatz aller analytischen Urtheile ist der Satz des Widerspruchs: keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht; er ist ein allgemeines obzwar bloß negatives Kriterium aller Wahrheit und ein Princip der analytischen Erkenntniß. Das oberste Principium aber aller synthetischen Urtheile, deren Möglichkeit zu erklären ein Geschäft der transscendentalen Logik ist, lautet: ein jeder Gegenstand steht unter den nothwendigen Bedingungen der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung (den formalen Bedingungen

des inneren Sinnes, der Synthesis der Einbildungskraft, und der nothwendigen Einheit in einer transscendentalen Apperception) in einer möglichen Erfahrung. Mithin sind die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung und haben darum objektive Gültigkeit, Uebereinstimmung mit dem Objekte, in einem synthetischen Urtheile a priori.

Alle Gesetze der Natur stehen unter höheren Grundsätzen des reinen Verstandes. Ihre Tafel ist nach den Kategorien, da sie nur Regeln des objektiven Gebrauchs derselben sind, folgende: Axiomen der Anschauung, Anticipationen der Wahrnehmung, Analogien der Erfahrung, Postulate des empirischen Denkens überhaupt. Die Grundsätze der Größe und Qualität sind einer intuitiven, die des Verhältnisses und der Modalität einer blos diskursiven Gewißheit fähig; jene sind in Betracht der Anwendung mathematische und gehen auf die Anschauung, diese dynamische und gehen auf das Dasein einer Erscheinung. Jene sind Grundsätze der Zusammensetzung, diese der Verknüpfung. Die Synthesis des Mannigfaltigen, so fern es nicht nothwendig zu einander gehört, des Gleichartigen, ist mathematisch, so fern aber nothwendig, des Ungleichartigen, dynamisch.

Das Princip der Axiomen der Anschauung ist: Alle Anschauungen sind extensive Größen. (Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen)*). Denn die Wahrnehmung eines Objekts als Erscheinung ist nur durch dieselbe synthetische Einheit des Mannigfaltigen der gegebenen

---

*) Die Formeln für die Grundsätze des reinen Verstandes der Quantität, Qualität und Relation nach sind in der ersten Auflage (wir haben sie in Parentheses beigefügt) mehr psychologisch, in der zweiten mehr philosophisch ausgedrückt worden. An letzteren Ausdruck schließen sich die in der zweiten Ausgabe hinzugekommenen neuen stringenten Beweise an,

sinnlichen Anschauung möglich, wodurch die Einheit der Zusammensetzung des mannigfaltigen Gleichartigen im Begriff einer Größe gedacht ist, d. i. die Erscheinungen sind insgesammt Größen und zwar extensive, als durch successive Synthesis der produktiven Einbildungskraft vorgestellt. Auf letztere gründet sich die Mathematik der Ausdehnung mit ihren Axiomen. Für die Größe (quantitas) giebt es keine Axiomen, nur Zahlformeln. Obiger Grundsatz sichert die Anwendbarkeit der Mathematik auf Gegenstände der Erfahrung.

Das Princip der Anticipationen der Wahrnehmung ist: In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, (hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht) intensive Größe d. i. einen Grad. Denn in jeder Wahrnehmung, als dem empirischen Bewußtsein eines Realen, ist eine Synthesis der Größenerzeugung einer Empfindung von der reinen Anschauung bis zu einer beliebigen Größe derselben. Nun ist die Empfindung zwar keine objektive Vorstellung, es muß aber ihr korrespondirend allen Objekten der Wahrnehmung, so fern diese Empfindung enthält, intensive Größe, d. h. ein Grad des Einflusses auf den Sinn beigelegt werden, der als Ursache betrachtet ein Moment heißt. Alle Erscheinungen, als extensive und intensive Größen (ihrer Anschauung und Wahrnehmung nach), sind kontinuirliche (fließende), folglich auch alle Veränderungen. Auch kann kein Beweis eines leeren Raumes oder Zeit aus der Erfahrung gezogen werden. — Es giebt in den Erscheinungen selbst keinen Absprung, keine Kluft oder Lücke.

---

welche den alten, eigentlich nur den Gebrauch und die Schematisirung der Kategorien betreffenden, voranstehen. Auch hier hat die scheinbar objektive Wendung der neuen Beweise die dogmatisch Befangenen in richtiger Auffassung der Natur der Beweisart irre geführt.

Das Princip der Analogien der Erfahrung ist: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. (Alle Erscheinungen stehen ihrem Dasein nach a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses unter einander in einer Zeit). Erfahrung ist ein Erkenntniß, das durch Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt, eine Vorstellung des Verhältnisses im Dasein des Mannigfaltigen, wie es objektiv in der Zeit ist. Dieses kann, da die Zeit selbst nicht wahrgenommen wird, nur durch Verbindung in der Zeit überhaupt, mithin durch a priori verknüpfende Begriffe, welche Nothwendigkeit bei sich führen, geschehen. Nach den drei modis der Zeit: Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein, werden also drei Regeln aller Zeitverhältnisse der Erscheinungen (Analogien), ihr Dasein und ihr Verhältniß unter einander in der Einheit aller Zeit zu bestimmen, vor aller Erfahrung vorhergehen, aber nur von regulativem, nicht wie die mathematischen von konstitutivem Gebrauche sein.

Grundsatz der Beharrlichkeit der Substanz: Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert. (Grundsatz der Beharrlichkeit: Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst und das Wandelbare als dessen bloße Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existirt). Nur an dem Beharrlichen sind Zeitverhältnisse des Nacheinander oder Zugleich möglich, mithin ist dieses das Substratum aller Zeitbestimmung, und die Bedingung aller synthetischen Einheit der Wahrnehmungen, folglich der Gegenstand (Substanz) selbst, alles Wechselnde gehört nur zu seinen Bestimmungen, als besonderen Arten zu existiren (Accidenzen). Daher wird aus Nichts Nichts, die Substanz (das Bleibende) nur verändert und das Wandelbare (der Zustand) erleidet einen Wechsel.

Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der Kausalität: Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung. (Grundsatz der Erzeugung: Alles was geschieht (anhebt zu sein) setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt). Damit das Verhältniß der auf einander folgenden Erscheinungen objektiv als nothwendig bestimmt werde, d. h. welche vorher und welche nachher müsse gesetzt werden, wird der Begriff des Verhältnisses der Ursache und Wirkung erfordert, wovon die erstere die letztere in der Zeit als die Folge bestimmt, folglich wird nur dadurch, daß wir alle Veränderungen dem Gesetze der Kausalität unterwerfen, Erfahrung möglich. Daher wird Handlung ein empirisches Kriterium der Substanz; zugleich folgt aus dem Grundsatze der Kausalität das Gesetz der Kontinuität aller Veränderungen, die nur durch eine kontinuirliche Handlung der Kausalität möglich sind.

Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechselwirkung oder Gemeinschaft: Alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung. (Grundsatz der Gemeinschaft: alle Substanzen, so fern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft, d. i. Wechselwirkung unter einander). Um das Zugleichsein, die Existenz des Mannigfaltigen in derselben Zeit, objektiv vorzustellen wird ein Verstandesbegriff von der wechselseitigen Folge der Bestimmungen der außer einander zugleich existirenden Dinge erfodert, das Verhältniß der (dynamischen) Gemeinschaft (commercium) oder Wechselwirkung.

Diese drei Analogien der Erfahrung sind also Grundsätze der Bestimmung des Daseins der Erscheinungen in der Zeit nach allen drei modis derselben (Dauer, nach einander, zugleich) und machen allein eine Natur und die Einheit der Erfahrung möglich.

Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt (die Grundsätze der Modalität) sind:

1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt ist möglich. — Die Möglichkeit der Dinge fodert nicht bloß, daß kein Widerspruch im Begriff derselben sei, sondern ihre objektive Realität a priori oder a posteriori.

2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich. — Die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen fodert Wahrnehmung, mithin Empfindung von dem Gegenstande selbst entweder unmittelbar oder mittelbar nach den Analogien der Erfahrung. In dem bloßen Begriffe eines Dinges kann kein Charakter seines Daseins angetroffen werden. — Der Idealismus (der materiale) ist die Theorie, welche das Dasein der Gegenstände im Raume außer uns entweder bloß für zweifelhaft und unerweislich, der problematische des Cartesius, dem nur Eine empirische Behauptung, Ich bin, ungezweifelt ist, oder für falsch und unmöglich erklärt, der dogmatische des Berkeley, dem die Dinge im Raume bloße Einbildungen sind. Dieser ist in der transscendentalen Aesthetik gehoben worden, der erstere wird dadurch widerlegt, daß selbst unsere innere Erfahrung nur unter Voraussetzung äußerer möglich sei, weil die Bestimmung meines Daseins in der Zeit nur durch etwas Beharrliches, die Existenz wirklicher Dinge außer mir, möglich und jene mit diesem nothwendig verbunden ist, mithin das Bewußtsein meines eigenen Daseins zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir ist.

3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existirt) nothwendig. — Diese Nothwendigkeit ist eine materiale, keine blos formale oder logische in Verknüpfung der Begriffe, auch geht sie nicht auf das Dasein der Substanzen,

was nicht a priori erkannt werden kann, sondern ihres Zustandes aus andern wahrgenommenen Zuständen; wir erkennen nur die Nothwendigkeit der Wirkungen aus gegebenen Ursachen nach empirischen Gesetzen der Kausalität. Daher die Gesetze: nichts geschieht durch ein blindes Ohngefähr; keine Nothwendigkeit in der Natur ist blinde sondern bedingte, mithin verständliche (in mundo non datur casus, fatum).

Ob es noch ein anderes Feld der Materie gebe und ob mehr als Eine alles befassende Erfahrung möglich sei, kann der Verstand nicht entscheiden. Die absolute, in aller Absicht gültige Möglichkeit ist kein Verstandesbegriff. — Die Grundsätze der Modalität sind Erklärungen der Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit in ihrem empirischen Gebrauche und hiermit zugleich Restriktionen aller Kategorien auf denselben, ohne den transscendentalen zuzulassen; sie heißen Postulate, weil sie von einem Begriffe nichts anderes aussagen als die Handlung des Erkenntnißvermögens, dadurch er erzeugt wird, und sind daher nur subjektiv synthetische. — Alle Kategorien bedürfen also nicht allein Anschauung sondern immer äußerer, um ihre objektive Realität zu beweisen; aus bloßen Kategorien ist kein synthetischer Satz möglich. Alle Grundsätze des reinen Verstandes sind nur Principien der Möglichkeit der Erfahrung und über ihr Feld hinaus giebt es keine synthetischen Grundsätze a priori.

Phaenomena und Noumena. Alles was der Verstand aus sich selbst schöpft, ohne es von der Erfahrung zu borgen, das hat er dennoch zu keinem andern Behufe als lediglich zum Erfahrungsgebrauche. Es werden ihm also durch diese Untersuchungen die Grenzen seines Gebrauchs bestimmt, der nicht ein transscendentaler sondern empirischer ist, ein solcher der nicht auf Dinge überhaupt sondern auf Erscheinungen oder Gegenstände einer möglichen Erfahrung geht, deren Form er anticipirt. Es

läßt sich daher auch ohne Bedingungen der Sinnlichkeit keine einzige Kategorie real definiren, die Möglichkeit ihres Objekts verständlich machen. Sie haben zwar ohne formale Bedingungen der Sinnlichkeit transscendentale Bedeutung, sind aber von keinem transscendentalen Gebrauche; sie drücken nur das Denken eines Objekts aus, ohne es bestimmen zu können. Obgleich wir nun den Sinnenwesen (Phaenomena) als solchen schon Verstandes-Gedankenwesen (Noumena) gegenüberstellen, so sind doch unsere Kategorien, als bloße Gedankenformen für unsere sinnliche Anschauung, keine Erkenntniß derselben. Noumene als Dinge, die nicht Objekte unserer sinnlichen Anschauung sind, sind es im negativen Verstande; als Objekte einer nichtsinnlichen (intellektuellen) Anschauung, in positiver Bedeutung *). In beiderlei Hinsicht findet kein Gebrauch der Kategorien Statt, doch nöthigt uns die Sinnlichkeit zur Annahme von Noumenen im negativen Verstande. Sie sind (problematische) Grenzbegriffe, die Anmaßungen der Sinnlichkeit einzuschränken; ohne daß wir ihre Möglichkeit einsehen, nicht intelligebile Gegenstände; die Unterscheidung der Gegenstände also in Phaenomena und Noumena in positiver Bedeutung ist unzulässig.

Anhang. Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe. Die richtige Bestimmung des Verhältnisses, in welchem Begriffe unter einander stehen, der Einerleiheit und Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerstreits, des Innern und Aeußern, des Bestimmbaren (Materie) und der Bestimmung (Form), (der Reflexionsbegriffe),

---

*) Kant sagte in der ersten Auflage: Der transscendentale Gegenstand, der gänzlich unbestimmte Gedanke von Etwas überhaupt, das Substrat der Sinnlichkeit, kann nicht das Noumenon heißen. Er nimmt dabei Noumenon in der Bedeutung eines durch den Verstand gedachten Gegenstandes der Erkenntniß an sich selbst.

beruhet darauf, in welcher Erkenntnißkraft, Sinnlichkeit oder Verstand, sie subjektiv zu einander gehören, was eine transscendentale Ueberlegung (Reflexion) erfordert. Die logische ist eigentlich nur eine Vergleichung der Begriffe in dieser Beziehung und betrifft ihre Form, die transscendentale geht auf ihren Inhalt, die Gegenstände selbst, und bestimmt ihr Verhältniß nach ihrer Erkenntnißkraft. Bei aller inneren Einerleiheit eines Gegenstandes im Denken kann derselbe doch, als Gegenstand der Sinnlichkeit, an verschiedenen Orten sein; das principium identitatis indiscernibilium gilt daher nur für intelligibilia. In der Erscheinung widerstreiten Realitäten, obzwar nicht durch den reinen Verstand vorgestellt. Uebel sind diesem Negationen und alle Realitäten können in einem Wesen vereinigt werden. Die Substanz in der Erscheinung ist ein Inbegriff von lauter Relationen, als Objekt des reinen Verstandes muß sie innere Bestimmungen haben; daher Leibnitzens einfache Subjekte mit Vorstellungskräften (Monaden) und als Princip ihrer Gemeinschaft die vorherbestimmte Harmonie. Im Begriffe des reinen Verstandes geht die Materie der Form vor, also auch die Dinge vor Raum und Zeit; daher Raum die Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen, Zeit die dynamische Folge ihrer Zustände; in der Erscheinung sind Raum und Zeit subjektive Beschaffenheiten der Sinnlichkeit, die als Formen der Materie, den Empfindungen, vorhergehen.

Die Beurtheilung, welche Stelle (transscendentaler Ort) jedem Begriffe nach Verschiedenheit seines Gebrauchs zukommt, heißt transscendentale Topik. Die logische Topik enthält Titel des Denkens, die transscendentale aber nur diese vier Titel aller Vergleichung und Unterscheidung, denen eine Ueberlegung, eine Bestimmung des Orts, zur Verhütung vermeinter synthetischer Grundsätze, vorhergeht, welche sich lediglich auf eine transscendentale Amphibolie, Verwechselung des rei-

nen Verstandesobjekts mit der Erscheinung, gründen. Dadurch entstand das intellektuelle System der Welt, welches Leibnitz errichtete, der alle Dinge blos durch Begriffe ohne die Bedingungen der sinnlichen Anschauung verglich, die Erscheinungen intellektuirte (so wie Locke die Verstandesbegriffe sensificirte), und analytische Regeln der Vergleichung zu Naturgesetzen machte. Indem man die Bedingung der sinnlichen Anschauung wegläßt, so scheint, was in einem allgemeinen Begriffe nicht enthalten ist, auch in den besonderen, die unter demselben stehen, nicht enthalten zu sein. Dieses aber ist offenbar falsch; es ruht mithin sein System auf einer falschen Voraussetzung.

Der höchste Begriff einer Transscendentalphilosophie ist der von einem Gegenstande, Etwas oder Nichts; seine Eintheilung kann nach der Ordnung der Kategorien dargestellt werden. Für das Nichts ist sie diese:

1) Der Quantität nach ist Nichts ein leerer Begriff ohne Gegenstand (ens rationis, Gedankending);

2) Der Qualität nach ein Begriff von dem Mangel eines Gegenstandes (nihil privativum);

3) Der Relation nach leere Anschauung ohne Gegenstand (ens imaginarium);

4) Der Modalität nach leerer Gegenstand ohne Begriff (nihil negativum, Unding);

Das Gedankending (1) und das Unding (4) sind leere Begriffe, 2 und 3 leere Data zu Begriffen.

Transscendentale Dialektik. Dialektik ist die Logik des Scheins, also weder der Wahrscheinlichkeit noch der Erscheinung. Wahrheit sowohl als Irrthum, mithin auch der Schein als die Verleitung zu letzterem, sind nur im Urtheile anzutreffen. Nun hält uns ein transscendentaler Schein mit dem Blendwerk einer Erweiterung des reinen Verstandes hin und verleitet zu transscendenten, die Grenzen der Erfahrung überfliegenden, Grundsätzen; diesen, ob er gleich,

wie der empirische, eine unvermeidliche, auf subjektiven Grundsätzen der Vernunft beruhende Illusion hat, soll die transscendententale Dialektik aufdecken. Es giebt von der Vernunft, als der obersten Erkenntnißkraft, dem Sitze des transscendentalen Scheins, einen blos formalen (logischen) und einen realen (transscendentalen) Gebrauch. Sie ist überhaupt das Vermögen der Principien; Erkenntniß aus Principien aber ist diejenige, da ich das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe erkenne, wie im Vernunftschluß. Synthetische Erkenntnisse aus Begriffen aber, die eigentlich Principien sind, kann der reine Verstand nicht verschaffen, dessen Erkenntniß, so fern sie synthetisch ist, nicht auf bloßem Denken beruht. Wenn Verstand ein Vermögen der Einheit der Erscheinungen vermittelst der Regeln ist, so ist dagegen Vernunft das Vermögen der Einheit der Verstandesregeln unter Principien; durch Vernunftschlüsse nämlich, kategorische, hypothetische, disjunktive, sucht sie die große Mannigfaltigkeit der Erkenntniß des Verstandes auf die kleinste Zahl der Principien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen. Ist nun Vernunft blos ein subalternes Vermögen, gegebenen Erkenntnissen eine logische Form zu geben, oder ist sie, isolirt, die reine Vernunft, noch ein eigener Quell von Begriffen und Urtheilen, dadurch sie sich auf Gegenstände bezieht, und synthetische Grundsätze und Regeln enthält? Ihr logisches Verfahren in Vernunftschlüssen wird aber nur dann zu einem transscendentalen synthetischen Princip, aus welchem synthetische, obwohl transscendente Sätze a priori entspringen, wenn man annimmt: wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe der einander untergeordneten Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben. Ob dieser Grundsatz seine objektive Gültigkeit habe oder das Bedürfniß der Vernunft mißverstanden sei, wird die Dialektik untersuchen.

Von den Begriffen der reinen Vernunft. Die Begriffe aus reiner Vernunft sind nicht blos reflektirte sondern geschlossene Begriffe, sie dienen zum Begreifen wie Verstandesbegriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen und können, nach Platos Sprachgebrauch, transscendentale Ideen heißen, Begriffe aus Notionen, welche die Möglichkeit der Erfahrung übersteigen.

Wie die Form der Urtheile Kategorien hervorbrachte, eben so wird die Form der Vernunftschlüsse, wenn man sie auf die synthetische Einheit der Anschauungen nach Maßgebung der Kategorien anwendet, den Ursprung besonderer Begriffe a priori enthalten, die den Verstandesgebrauch im Ganzen der gesammten Erfahrung nach Principien bestimmen werden. Der Allgemeinheit der Erkenntniß nach Begriffen im Obersatze des Vernunftschlusses entspricht in der Synthesis der Anschauungen die Allheit oder Totalität der Bedingungen, das Unbedingte, Absolute. Nach den Arten des Verhältnisses giebt es ein Unbedingtes 1) der kategorischen Synthesis in einem Subjekt, 2) der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, 3) der disjunktiven Synthesis der Theile in einem System; eben so viele Arten von Vernunftschlüssen giebt es auch, deren jede durch Prosyllogismen zum Unbedingten aufsteigt; der Fortgang in Episyllogismen ist keine Foderung der Vernunft. Der reine Vernunftbegriff des Schlechthin-Unbedingten (Absoluten) dient also die Verstandeshandlungen, welche durch Kategorien Verstandeseinheit der Erfahrung bewirken, in Ansehung eines jeden Gegenstandes in ein absolutes Ganzes (Vernunfteinheit) zusammenzufassen, demnach ist sein objektiver Gebrauch transscendent und er selbst nur eine transscendentale Idee, obgleich er dem Verstande zum Kanon seines ausgebreiteten Gebrauchs dient und einen Uebergang von den Naturbegriffen zu den praktischen möglich macht.

Nach der Beziehung unserer Vorstellungen aufs Subjekt, auf Objekte als Erscheinungen oder als Gegenstände des Denkens überhaupt ergeben sich in Verbindung mit der obigen Eintheilung drei Klassen transscendentaler Ideen: die erste enthält die absolute Einheit des denkenden Subjekts, gemäß den kategorischen, die zweite die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinung, gemäß den hypothetischen, die dritte die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt, gemäß den disjunktiven Vernunftschlüssen. Das denkende Subjekt (Seele) ist der Gegenstand der Psychologie, der Inbegriff aller Erscheinungen, die Welt, der Kosmologie, und das Ding, das Wesen aller Wesen, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von Allem, was gedacht werden kann, enthält, der Theologie, und so giebt reine Vernunft die Idee zu einer transscendentalen Seelenlehre, Weltwissenschaft und Gotteserkenntniß, die unter sich in einem systematischen Zusammenhange stehen. Eine objektive Deduktion ist von diesen Ideen nicht möglich.

Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft. Von dem Gegenstande einer transscendentalen Idee, auf die wir durch einen nothwendigen Vernunftschluß gebracht werden, haben wir nur einen problematischen Begriff, geben ihm aber gleichwohl durch einen unvermeidlichen Schein objektive Realität. Dieser dialektischen Schlüsse giebt es dreierlei Arten, so vielfach als die Ideen sind, auf die ihre Schlußsätze auslaufen, den transscendentalen Paralogismus, die Antinomie und das Ideal der reinen Vernunft.

1. Der logische Paralogismus besteht in der Falschheit eines Vernunftschlusses der Form nach, der transscendentale hat einen transscendentalen Grund, der Form nach falsch zu schließen. Der Begriff oder das Urtheil Ich denke ist transscendental, dient aber nur dazu alles Denken als zum Bewußtsein gehörig aufzuführen und den Gegenstand des

innern Sinnes (Seele) von dem des äußeren, Körper, zu unterscheiden. Die Wissenschaft, welche auf dieses Ich erbaut ist, ist die rationale Seelenlehre, wenn ich nur zu wissen verlange, was unabhängig von aller Erfahrung aus diesem Begriffe geschlossen werden kann. Die Prädikate dieses Gedankens der Möglichkeit der Erfahrung sind transscendentale und nach den Kategorien folgende: Die Seele ist Substanz, ihrer Qualität nach einfach, den verschiedenen Zeiten nach, in welchen sie da ist, numerisch-identisch, d. i. Einheit nicht Vielheit, im Verhältnisse zu möglichen Gegenständen im Raume. Aus diesen Elementen entspringen alle Begriffe der reinen Seelenlehre: Immaterialität, Incorruptibilität, Personalität, (aus deren Verbindung Spiritualität), Animalität, durch Spiritualität eingeschränkt Immortalität. Hierauf beziehen sich nun vier Paralogismen einer transscendentalen Seelenlehre, welcher das an Inhalt gänzlich leere Subjekt der Gedanken, seiner bloßen Möglichkeit nach, aus dem alle Schlüsse nur einen transscendentalen Gebrauch des Verstandes enthalten können, zu Grunde liegt.

Da zu allem Erkennen eines Objekts außer dem Denken noch Anschauung erfordert wird, so sind alle modi des Selbstbewußtseins im Denken an sich noch keine Verstandesbegriffe von Objekten, sondern bloße logische Funktionen, die mich selbst nicht als Gegenstand zu erkennen geben. Daher bin Ich zwar im Denken Subjekt aber nicht als Objekt ein für sich bestehendes Wesen oder Substanz, ein Singular aber nicht einfache Substanz; die Identität des Subjekts ist nicht die Identität der Person als Objekt, die Unterscheidung meiner Existenz von andern Dingen außer mir ist noch keine eigene Existenz des denkenden Wesens. In allen diesen vier Paralogismen wird die logische Erörterung des Denkens fälschlich für eine metaphysische Bestimmung des Objekts gehalten, aber die Analysis des Bewußtseins meiner

selbst ist noch keine Erkenntniß meiner selbst als Objekts. Freilich könnte a priori bewiesen werden, daß alle denkenden Wesen an sich einfache Substanzen wären, so hätten wir einen Schritt über die Sinnenwelt in das Feld der Noumenen gethan und synthetische Sätze a priori wären nicht blos in Beziehung auf Gegenstände möglicher Erfahrung thunlich und zulässig, sondern gingen auch auf Dinge an sich selbst; dem ist jedoch nicht so. Dem Verfahren der rationalen Psychologie liegt der Paralogismus zu Grunde: Was nicht anders als Subjekt gedacht werden kann, existirt auch nicht anders als Subjekt und ist also Substanz, Nun kann ein denkendes Wesen, blos als ein solches betrachtet, nicht anders als Subjekt gedacht werden, Also existirt es auch nur als ein solches, d. i. als Substanz. In ihm wird per sophisma figurae dictionis, mithin durch einen Trugschluß, die Konklusion gefolgert, indem im Obersatz von einem Wesen überhaupt, auch so, wie es in der Anschauung als Objekt gegeben werden mag, im Untersatz von demselben nur in Beziehung aufs Selbstbewußtsein, dort von Dingen hier von Denken, die Rede ist. Auch ist ohne beharrliche Anschauung keine Erkenntniß der Substanz möglich. — Kann auch die Seele als einfaches Wesen nicht durch Zertheilung aufhören, so kann sie doch als intensive Größe durch Nachlassung ihrer Kräfte in Nichts verwandelt werden. — Die Beharrlichkeit der Seele, als bloßen Gegenstandes des innern Sinnes, bleibt unbewiesen und unerweislich, obgleich ihre Beharrlichkeit im Leben für sich klar ist.

Obige Sätze der rationalen Psychologie führen in diesem synthetischen Zusammenhange, indem die Substanzen sich ihrer Existenz unabhängig von äußeren Dingen bewußt sind, auf den Idealismus, wenigstens den problematischen. Verfährt man analytisch und geht von dem Ich denke, was schon ein Dasein in sich schließt, der Modalität aus, so giebt dessen

Zergliederung folgende Sätze über ein denkendes Wesen: Ich denke, als Subjekt, als einfaches Subjekt, als identisches Subjekt in jedem Zustand meines Denkens. Wegen dieser Einfachheit ist der Materialismus zur Erklärung meiner als eines denkenden Wesens untauglich, aber weil in dem: Ich denke die Bestimmbarkeit meines Daseins etwas Beharrliches bedarf, dergleichen in der innern Anschauung nicht gegeben ist, so ist der Spiritualismus ebenso unzureichend; wir können trotz der Einheit des Bewußtseins auf keine Weise von der Beschaffenheit unserer Seele, die die Möglichkeit ihrer abgesonderten Existenz betrifft, etwas erkennen. Es verdankt also die rationale, nicht als Doktrin sondern nur als Disciplin zulässige Psychologie ihren Ursprung dem Mißverstande, daß die Einheit des Bewußtseins für Anschauung des Subjekts als Objekts genommen und die Kategorie der Substanz darauf angewandt wird; der dialektische Schein liegt in der Verwechselung einer Idee der Vernunft mit dem unbestimmten Begriffe eines denkenden Wesens. Wenn auch die spekulative Philosophie nichts dogmatisch weder für noch wider ausmachen kann, so bleibt doch die Befugniß der Annehmung eines künftigen Lebens nach Grundsätzen des praktischen Vernunftgebrauchs ungeschmälert.

Die Schwierigkeit die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper zu erklären, die in der vorausgesetzten Ungleichartigkeit des Gegenstandes des äußeren und innern Sinnes besteht, verschwindet, wenn man bedenkt, daß sich beide darin nicht innerlich, sondern nur dadurch unterscheiden, daß eines dem andern äußerlich erscheint.

Im Bewußtsein meiner selbst beim bloßen Denken als Spontaneität bin ich das Wesen selbst, in dem Satze aber ich denke oder ich existire denkend liegt eine Bestimmung des innern Sinnes (Receptivität), die mich nur als Erscheinung nicht als Noumenon erkennen läßt. Fände sich

Bayerische Staatsbibliothek München

Veranlassung, uns in Ansehung unseres eigenen Daseins als gesetzgebend und selbstbestimmend vorauszusetzen, so würde in dem Bewußtsein unsers Daseins a priori etwas enthalten sein, uns in Beziehung auf eine intelligibele Welt zu bestimmen, ohne daß doch die Prädikate, durch welche es geschieht, andere als logische Bedeutung hätten.

Die Antinomie der reinen Vernunft. Der transscendentale Paralogismus bewirkt einen blos einseitigen Schein in Ansehung der Idee von dem Subjekt unseres Denkens, wird aber die Vernunft auf die objektive Synthesis der Erscheinungen angewendet, so zeigt sich eine natürliche Antithetik (Satz und Gegensatz). Transscendentale Ideen, so fern sie die absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen betreffen, heißen Weltbegriffe, und legen den Grund zu einer vermeinten rationalen Kosmologie. Nach den vier Titeln der Kategorien giebt es nur vier kosmologische Ideen, da man nur diejenigen ausheben kann, welche eine Reihe in der Synthesis des Mannigfaltigen nothwendig bei sich führen und sich, als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien, mit der Totalität der regressiven Synthesis beschäftigen: die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen, der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung, der Entstehung einer Erscheinung überhaupt, der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung. Das mathematische oder dynamische Unbedingte, was in dieser absoluten Totalität der Reihe enthalten ist, besteht entweder in der ganzen Reihe oder in einem Theile, in einem Ersten der Reihe. In dieser Art entspringen vier dialektische Sätze und Gegensätze (Antinomie): 1. Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raume nach auch in Grenzen eingeschlossen. — Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume sondern ist sowohl in Ansehung der Zeit als des Raumes unendlich. Das erste wegen der

Unmöglichkeit einer abgelaufenen unendlichen Reihe, das zweite weil ein Entstehen in einer leeren Zeit und die Begrenzung der Welt durch den leeren Raum nichts ist. 2. Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts als das Einfache oder das was aus diesem zusammengesetzt ist. — Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen und es existirt überall nichts Einfaches in derselben. Das Gegentheil des ersten höbe bei der Zufälligkeit der Zusammensetzung die Substanz auf; wiederum würde das Einfache als im Raume ein substantielles Zusammengesetztes sein; auch folgt es aus keiner Erfahrung. 3. Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesammt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen nothwendig. — Es ist keine Freiheit sondern Alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur. Denn im ersten Fall widerspricht das Naturgesetz sich selbst ohne absolute Spontaneität der Ursachen; im andern zerreißt die Freiheit allen Zusammenhang der Kausalität und macht Einheit der Erfahrung unmöglich. 4. Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Theil oder ihre Ursache ein schlechthin nothwendiges Wesen ist. — Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen weder in der Welt noch außer der Welt als ihre Ursache. Die Reihe der Veränderungen als bedingt setzt ein schlechthin Unbedingtes in derselben Zeitreihe voraus; die Annahme aber eines nothwendigen Wesens widerspricht der Bedingtheit aller Erscheinungen in der Zeit.

Bei diesem Widerstreit ist auf Seiten der Antithese Einheit der Maxime, die These legt intellektuelle Anfänge zu Grunde und wenn diese dem praktischen Interesse zusagt, so begünstigt jene die Forschung. Wie in aller Transscen-

dentalphilosophie müssen auch die kosmologischen Fragen, welche die Angemessenheit des empirisch gegebnen Gegenstandes zu einer Idee betreffen, beantwortlich sein und zwar aus der Idee, nicht dogmatisch, sondern kritisch. Denn ist eine kosmologische Idee, auf welche Seite des Unbedingten der regressiven Synthesis der Erscheinungen sie sich auch schlägt, für einen jeden Verstandesbegriff entweder zu groß oder zu klein, wie dieß hier der Fall ist, so ist sie leer und hat einen eingebildeten Begriff von der Art, wie uns der Gegenstand derselben gegeben wird, zum Grunde liegen. Der transscendentale Idealismus nun, daß alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung nichts als Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungen sind, die so wie sie vorgestellt werden außer unsern Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben, nur in der Wahrnehmung und ihrem empirischen Regressus gegeben, obgleich in dem transscendentalen Objekt gegründet sind, ist der Schlüssel zur Auflösung der kosmologischen Dialektik. Die ganze Antinomie ruht auf dem dialektischen Argumente: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben gegeben. Nun sind uns Gegenstände der Sinne als bedingt gegeben, folglich u. s. w., welches eben so viele kosmologische Ideen einführt als es Bedingungen giebt. Der Obersatz ist analytisch und gilt von Dingen an sich ohne Zeitbedingung, im Untersatze ist von Erscheinungen, einer successiven empirischen Synthesis die Rede, folglich findet ein sophisma figurae dictionis Statt. Wenn indessen auch die Beweisgründe nichts taugen, so könnte dennoch einer im Schlußsatz Recht haben; allein auch dieß nicht, sie streiten um Nichts, weil die dialektisch entgegengesetzten Behauptungen die unstatthafte Bedingung, daß die Welt ein Ding an sich sei, voraussetzen. So ist die ganze Antinomie blos dialektisch — die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der

Dinge an sich gilt, wird auf Erscheinungen angewendet — doch dient sie die transscendentale Idealität der Erscheinungen indirekt zu beweisen.

Der kosmologische Grundsatz der reinen Vernunft behält aber dennoch seine Gültigkeit, nicht als Axiom die Totalität im Objekte als wirklich zu denken, sondern als Problem für den Verstand, den Regressus anzustellen und fortzusetzen; er ist in dieser Gestalt ein regulatives nicht konstitutives Princip. Die Synthesis einer niemals vollständigen Reihe ist dabei entweder, wenn das Ganze in der empirischen Anschauung gegeben worden, ein Regressus ins Unendliche (in infinitum) oder, ist nur ein Glied der Reihe gegeben, in unbestimmbare Weiten (in indefinitum). Durch empirischen Gebrauch dieses regulativen Princips wird nun ein dialektischer Grundsatz in einen doktrinalen verwandelt, welcher den größtmöglichsten Erfahrungsgebrauch des Verstandes, den kosmologischen Ideen gemäß, befördert.

Da der empirische Regressus bei Bestimmung der Weltgröße an dem Faden der Erscheinungen in unbestimmbare Weite fortschreitet, so ist die Welt der vergangenen Zeit und dem Raume nach weder unendlich noch endlich, sie hat keinen ersten Anfang der Zeit und keine äußerste Grenze dem Raume nach, die Sinnenwelt hat keine absolute Größe, sie ist nur durch den Regressus gegeben.

Die Theilung eines in der Anschauung gegebenen Ganzen (quanti continui) geht in infinitum, doch besteht das Ganze nicht aus unendlich vielen Theilen, da die Theilbarkeit erst durch den Regressus geschieht. — Demnach sind beide mathematische Antinomien falsch. —

Nach den Voraussetzungen des gemeinen Menschenverstandes wurden bisher allenthalben die Bedingungen als zu ihrem Bedingten nach Verhältnissen des Raumes und der Zeit gehörig vorgestellt, indem nur auf die Erstreckung der Reihe gesehen wurde. Da

aber der zu Grunde liegende Verstandesbegriff eine Synthesis des Gleichartigen, der Größe (mathematische), oder des Ungleichartigen, des Daseins (dynamische), enthält, so kann die dynamische Reihe auch eine intelligibele Bedingung zulassen, die nicht in der Reihe der Erscheinungen liegt, wodurch beide Vernunftsätze zugleich wahr sein können. Die Kausalität nach der Natur, als der Zeitbedingung unterworfen, ist entstanden, die aus Freiheit, eine reine transscendentale Idee, fängt einen Zustand von selbst an; beides aber kann in verschiedener Beziehung bei einer und derselben Begebenheit Statt finden unter der Voraussetzung, daß Erscheinungen nicht Dinge an sich selbst, sondern Vorstellungen sind, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen, jedoch Gründe haben, die keine Erscheinungen sind. Eine solche intelligibele Ursache ist sammt ihrer Kausalität außer der Reihe, obzwar die Wirkungen erscheinen. Die Wirkung kann in Ansehung jener als frei und der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden. Hat nun ein Wesen ein Vermögen, was kein Gegenstand der sinnlichen Anschauung ist, und wodurch es Ursache von Erscheinungen sein kann, so kann man die Kausalität desselben als intelligibel nach ihrer Handlung als Dinges an sich und als sensibel nach den Wirkungen derselben als Erscheinung betrachten und sich von ihr bei einer und derselben Wirkung einen empirischen und intellektuellen Begriff machen. Wir würden einem handelnden Subjekte einen doppelten Charakter d. i. Gesetz der Kausalität, beilegen, einen empirischen in der Erscheinung und einen intelligibelen, außerhalb der Erscheinung, der aber die Ursache von jenem ist. Dieser letztere würde unter keinen Zeitbestimmungen und ihren Gesetzen stehen, müßte aber dem empirischen gemäß gedacht werden, dessen Handlungen sich alle nach Naturgesetzen erklären ließen, obzwar der intelligibele von aller Na-

turnothwendigkeit unabhängig ist. So würde Freiheit und Natur bei denselben Handlungen, je nachdem man sie mit ihren Ursachen vergleicht, zugleich angetroffen werden. Daß eine solche intelligibele Kausalität (der Vernunft) Statt hat, zeigen die Imperativen, die ein Sollen ausdrücken und eine Art der Nothwendigkeit, die sonst in der ganzen Natur nicht vorkommt.

Die Reihe der veränderlichen Zustände dient uns zu einem nothwendigen Wesen zu gelangen, ein solches findet sich nicht in dem Inbegriff der Erscheinungen, als veränderlichen und bedingten, und, wären Erscheinungen Dinge an sich, überall nicht. Da aber im dynamischen Regressus die Bedingung mit dem Bedingten nicht nothwendig eine empirische Reihe auszumachen braucht, so kann als eine nicht empirische Bedingung der ganzen Reihe ein nothwendiges Wesen, das, obgleich außer der Reihe der Sinnenwelt, doch der Grund der Möglichkeit derselben ist, gedacht werden und durchgängige Zufälligkeit der Naturdinge mit einer nothwendigen obzwar intelligibelen Bedingung zusammen bestehen.

So gelangen wir zu einer transscendenten Idee, die einen blos intelligibelen Gegenstand hat und deren Kenntniß wir nur aus reinen Begriffen von Dingen überhaupt ableiten können.

Das Ideal der reinen Vernunft. Das Ideal, eine Idee nicht blos in concreto sondern in individuo, ist ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding. Wird die Idee der gesammten Möglichkeit, als des Ingriffs aller Prädikate der Dinge überhaupt, von welcher jedes Ding nach dem Grundsatze der durchgängigen Bestimmung seine eigene Möglichkeit ableitet, als All der Realitäten zu Grunde gelegt, so läutert sie sich zu einem durchgängig a priori bestimmten Begriffe eines entis realissimi, eines einzelnen Wesens, des transscendentalen Ideals, welches der unbedingten Totalität der durchgängigen Bestimmung

des Eingeschränkten so zu Grunde liegt, wie der Bestimmung eines Begriffs der disjunktive Vernunftschluß. Da nun alle Mannigfaltigkeit der Dinge nur eine eben so vielfältige Art ist, den Begriff der höchsten Realität einzuschränken, so wird der blos in der Vernunft befindliche Gegenstand ihres Ideals das Urwesen, das höchste Wesen, das Wesen aller Wesen genannt; es ist einfach, Grund nicht Inbegriff aller Möglichkeit. Ein solcher Begriff ist der von Gott als Gegenstand einer transscendentalen Theologie. Daß diese Idee jedoch objektiv gegeben sei und selbst ein Ding ausmache, ist eine Erdichtung. Alle Möglichkeit der Dinge als abgeleitet von einer höchsten Realität anzusehen und diese sodann als in einem besondern Urwesen enthalten vorauszusetzen, dazu kommt die Vernunft auf folgende Weise. Wir halten durch eine natürliche Illusion das empirische Princip unserer Begriffe der Möglichkeit der Dinge als Erscheinungen (die allbefassende Erfahrung) durch Weglassung dieser Einschränkung für ein transscendentales Princip der Möglichkeit der Dinge überhaupt und hypostasiren diese Idee vom Inbegriff aller Realitäten, indem wir die distributive Einheit des Erfahrungsgebrauchs des Verstandes in die kollektive Einheit eines Erfahrungsganzen als eines einzelnen Dinges dialektisch verwandeln.

Die Vernunft würde dieses Selbstgeschöpf ihres Denkens nicht für ein wirkliches Wesen annehmen, wenn sie nicht anders wodurch gedrungen würde, in dem Regressus vom Bedingten zum Unbedingten irgendwo Ruhestand zu suchen. Sie legt etwas Existirendes zu Grunde, wenn etwas existirt, so muß auch irgend etwas nothwendiger Weise existiren, der Begriff eines Wesens aber, der nichts der absoluten Nothwendigkeit Widerstreitendes in sich hat, ist der der höchsten Realität; das All aber ohne Schranken ist absolute Einheit und führt den Begriff eines einigen, des höchsten Wesens bei sich. Es sind demnach nur drei Beweisarten vom Dasein Gottes

aus spekulativer Vernunft möglich, der physikotheologische, der kosmologische und ontologische. Alle drei beweisen nichts, doch liegt allen der ontologische zu Grunde, denn obwohl Erfahrung den ersten Anlaß giebt, so leitet doch nur der transscendentale Begriff die Vernunft in diesen ihren Bestrebungen.

Der ontologische Beweis vom Dasein Gottes. Der Begriff eines absolut nothwendigen Wesens ist eine bloße Idee, dessen Dasein nicht dadurch nothwendig gesetzt wird, weil dem Objekte dieses Begriffes das Dasein als Prädikat nothwendig zukommt, d. i. unter der Bedingung, daß ich dieses Ding als gegeben (existirend) setze. Gleichwol soll mit der Möglichkeit eines allerrealsten Wesens auch sein Dasein gegeben sein und mit dem Aufheben des Dinges die innere Möglichkeit desselben aufgehoben werden. Aber in den Begriff eines Dinges seiner Möglichkeit nach darf man den der Existenz nicht hineinbringen, weil jeder Existentialsatz ein synthetischer ist. Sein ist kein reales Prädikat, sondern die Beziehung des Begriffs auf den Gegenstand und diese erfordert ein Hinausgehen aus dem Begriff auf mögliche Erfahrung. Eine Existenz aber außerhalb derselben können wir durch nichts rechtfertigen, mithin kann das Dasein eines höchsten Wesens aus Begriffen nicht bewiesen werden. Der Begriff desselben ist eine Idee, deren Möglichkeit wir nicht einmal a priori einsehen können. Denn obschon bloße Positionen (Realitäten) keinen Widerspruch erzeugen, so können wir doch, da die Verknüpfnng aller realen Eigenschaften in einem Dinge eine Synthesis ist, über deren Möglichkeit a priori nicht urtheilen.

Der kosmologische Beweis schließt von der unbedingten Nothwendigkeit irgend eines Wesens auf dessen unbegrenzte Realität, nämlich von der Erfahrung eines Existirenden auf ein absolnt nothwendiges Wesen und da dieses

durch seinen Begriff durchgängig bestimmt sein muß, dieser aber der eines allerrealsten Wesens ist, auf dieses, mithin existirt ein höchstes Wesen nothwendiger Weise. Dieser Beweis, obwohl auf Erfahrung sich fußend, entlehnt seine Beweiskraft vom ontologischen, behauptet, daß der transscendentale Grundsatz vom Zufälligen auf eine Ursache zu schließen uns über die Sinnenwelt hinaus führe, schließt wegen der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe über einander gegebener Ursachen auf eine erste Ursache, befriedigt sich mit Vollendung der Reihe, indem er alle Bedingungen wegschafft, und verwechselt die logische Möglichkeit eines Begriffs von aller vereinigten Realität mit der transscendentalen. Man mag wohl das Dasein eines nothwendigen Wesens annehmen, kann aber nicht sagen es existirt nothwendig. — Als Idee der Vernunft muß das transscendentale Ideal erforscht werden können und in ihr seine Auflösung finden. Was ist aber in diesen transscendentalen Beweisen die Ursache des dialektischen Scheins, welche dasjenige, was nur Idee sein kann, realisirt und hypostasirt? Man kann das Zurückgehen zu den Bedingungen des Existirens niemals vollenden, ohne ein nothwendiges Wesen anzunehmen, man kann aber von demselben niemals anfangen. Daraus folgt, daß Nothwendigkeit und Zufälligkeit nicht die Dinge selbst angehen sondern jene Grundsätze nur subjektive Principien in der Vernunft sind, zu allem Existirenden etwas Nothwendiges zu suchen ohne doch Vollendung zu hoffen; sie besorgen als Regulative das formale Interesse der Vernunft, zu allem Existirenden einen nothwendig ersten Grund zu suchen, aber auch keinen einzigen als absolut nothwendig anzunehmen. Das Absolutnothwendige muß mithin außerhalb der Welt und nicht in ihr angenommen werden. Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesem nur ein regulatives Princip; vermittelst einer transscendentalen Subreption stellen wir uns dieses formale

Princip als konstitutiv vor und denken uns diese Einheit hypostatisch.

Der physikotheologische Beweis geht von einer bestimmten Erfahrung aus und schließt von der Ordnung und Zweckmäßigkeit der gegenwärtigen Welt als einer zufälligen Einrichtung auf Eine höchste verständige Ursache, die alle mögliche Vollkommenheit in sich vereinigt. Darin stützt auch er sich auf den ontologischen, als den einzigen möglichen Beweisgrund, davon abgesehn, daß er nach Analogie mit menschlichen Kunstwerken auf eine vernünftige Ursache schließt, auch nur einen Weltbaumeister keinen Weltschöpfer darthut.

Theologie ist Erkenntniß des Urwesens aus bloßer Vernunft oder aus Offenbarung. Die erste denkt sich ihren Gegenstand entweder bloß durch reine Vernunft, mittelst lauter transscendentaler Begriffe (transscendentale), oder durch einen Begriff, Intelligenz, den sie aus der Natur unserer Seele entlehnt, (natürliche Theologie). Wer die erstere einräumt, ein Deist, stellt sich nach transscendentalen Begriffen eine Weltursache, wer die andere annimmt, ein Theist, nach Analogie mit unserer Natur einen Welturheber vor. Die transscendentale Theologie ist Kosmotheologie oder Ontotheologie, die natürliche, nach der zweierlei Kausalität in dieser Welt, Natur und Freiheit, Physikotheologie oder Moraltheologie. Der Deist glaubt einen Gott, der Theist einen lebendigen Gott. Die theoretische Erkenntniß erkennt, was ist, die praktische stellt vor, was dasein soll, durch Vernunft a priori oder nothwendig. Ist Sein und Sollen bedingt, so kann die Bedingung als schlechthin nothwendig postulirt oder als zufällig supponirt werden. Die praktischen schlechthin nothwendigen Gesetze postuliren, als die Bedingung der Möglichkeit ihrer verbindenden Kraft, das Dasein eines höchsten Wesens. In theoretischer Erkenntniß kann die Bedingung

zum empirisch gegebenen Bedingten daraus nicht als schlechthin nothwendig erkannt werden, mithin ist die absolute Nothwendigkeit eines Dinges theoretisch nur aus Begriffen a priori erkennbar. Eine theoretische Erkenntniß ist spekulativ, wenn sie auf einen Gegenstand oder Begriff von einem Gegenstande geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann, im Gegentheil Naturerkenntniß. Der Grundsatz der Kausalität ist ein Princip der Naturerkenntniß; vom Daseyn der Dinge in der Welt oder ihrer Form dagegen auf ihre ausserweltliche Ursache zu schließen ist spekulativ. Alle Versuche eines spekulativen Gebrauches der Vernunft in Ansehung der Theologie sind fruchtlos, die Principien des natürlichen führen aber auf keine Theologie, mithin giebt es ohne moralische Gesetze keine. Die Frage nach dem Dasein eines Wesens, das der Idee entsprechen soll, ist synthetisch und geht über die Erfahrung hinaus, da doch alle synthetischen Erkenntnisse a priori nur formale Bedingungen einer möglichen Erfahrung und von immanenter Gültigkeit sind. Indessen berichtigt und reinigt spekulative Vernunft doch die Erkenntniß des Urwesens, und räumt alle Anmaßungen des Gegentheils aus dem Wege, es bleibt für den spekulativen Vernunftgebrauch ein bloßes aber doch fehlerfreies Ideal, dessen objektive Realität jedoch auf diesem Wege weder bewiesen noch widerlegt werden kann.

Anhang. Die transscendentalen Ideen als Begriffe von wirklichen Dingen sind transscendent, in Beziehung auf den Verstandesgebrauch immanent, sie beabsichtigen eine kollektive Einheit der Verstandeshandlungen. Im konstitutiven Gebrauche sind sie vernünftelnde Begriffe, gehen aber im regulativen gleichsam von einem Punkte (focus imaginarius) außerhalb der Erfahrung aus. Die Vernunft will die Verstandeserkenntnisse systematisch machen durch Zusammenhang aus einem Princip und setzt eine Idee von der Form eines Ganzen der Er-

kenntniß voraus. Es giebt einen apodiktischen Vernunftgebrauch, wo das Allgemeine gegeben ist, und einen hypothetischen, wo es problematisch angenommen wird, dieser ist regulativ. Die systematische oder Vernunfteinheit der mannigfaltigen Verstandeserkenntniß ist ein logisches Princip; es setzt aber ein transscendentales voraus, durch welches eine solche systematische Einheit als den Objecten anhängend a priori als nothwendig angenommen wird. So sucht die Vernunft der Verstandeserkenntniß systematische Einheit nach Ideen zu geben in den logischen Principien der Homogeneität (der Gattungen) Specifikation (der Arten) und Kontinuität der Formen (des stufenartigen Uebergangs), die zur Regel möglicher Erfahrung dienen und objektive aber unbestimmte Gültigkeit haben, ohne doch einer transscendentalen Deduktion fähig zu seyn. Jene haben sie nicht, um den Gegenstand der Erfahrung zu bestimmen, sondern um den Erfahrungsgebrauch des Verstandes mit sich selbst durchgängig und zusammenstimmend zu machen, sie sind daher Maximen (regulative Principien) der Vernunft nach dem verschiedenen Interesse der Einheit, der Mannigfaltigkeit und der Affinität.

Die Ideen der reinen Vernunft sind an sich nicht dialektisch, nur durch Mißbrauch entspringt uns von ihnen ein trüglicher Schein. Indem nun eine transscendentale Deduktion derselben für ihre wenn auch unbestimmte objektive Gültigkeit versucht wird, wird das kritische Geschäft der reinen Vernunft vollendet. Ideen beziehen sich nicht geradezu auf Gegenstände, dieselben zu bestimmen, sondern sind Regeln des empirischen Gebrauchs der Vernunft unter Voraussetzung solcher Gegenstände in der Idee, als regulative Principien der systematischen Einheit des Mannigfaltigen der empirischen Erkenntniß überhaupt; es ist eine nothwendige Maxime der Vernunft nach dergleichen Ideen zu verfahren. Denn ich kann genugsamen Grund haben, etwas relativ anzunehmen,

ohne doch befugt zu sein, es schlechthin anzunehmen, dabei wird aber das transscendentale Ding blos das Schema eines regulativen Princips, durch welches die Vernunft systematische Einheit über alle Erfahrung verbreitet. Die Ideen sind also nur Regulative des systematischen Vernunftgebrauchs in Ansehung der Erscheinungen und erzeugen, konstitutiv gebraucht, die Fehler einer faulen und verkehrten Vernunft. — Obgleich nun alle menschliche Erkenntniß in Ansehung der Anschauungen, Begriffe und Ideen Erkenntnißquellen a priori hat, so zeigt doch eine vollendete Kritik, daß alle Vernunft im spekulativen Gebrauche mit ihnen nie über das Feld möglicher Erfahrung hinaus komme.

Transscendentale Methodenlehre. Sie ist die Bestimmung der formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft und besteht aus einer Disciplin, einem Kanon, einer Architektonik, endlich einer Geschichte derselben.

Die Disciplin der reinen Vernunft geht hier nicht auf den Inhalt sondern blos die Methode der Erkenntniß aus reiner Vernunft, die Irrthümer zu verhüten, die aus unschicklicher Befolgung solcher Methoden, die ihr im transscendentalen Gebrauche nicht anpassen, nothwendig entspringen müssen. Die philosophische Erkenntniß ist die Vernunfterkenntniß aus Begriffen (die diskursive) und betrachtet das Besondere im Allgemeinen, die mathematische aus der Konstruktion der Begriffe und betrachtet das Allgemeine im Besonderen, ja gar im Einzelnen (ostensiv oder symbolisch). Einen Begriff konstruiren heißt die ihm korrespondirende Anschauung a priori darstellen. In dieser Form besteht ihr wesentlicher Unterschied, denn es kommt in der Mathematik nicht auf analytische Sätze durch Zergliederung der Begriffe sondern synthetische a priori erkennbare an. Dieser doppelte intuitive und diskursive Vernunftgebrauch beruht darauf, daß in der Anwendung auf

mögliche Anschauungen Begriffe a priori schon eine reine Anschauung in sich enthalten und daher konstruirt werden können, oder nur die Regel der Synthesis desjenigen sind, was die Wahrnehmung a posteriori geben mag. Diese Verschiedenheit verstattet auch nicht die Befolgung der mathematischen Methode in Definitionen, Axiomen und Demonstrationen in der Philosophie. — Definiren bedeutet den ausführlichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen ursprünglich darstellen. Empirische Begriffe können nur explicirt, a priori gegebene exponirt, willkürlich gedachte, wenn sie empirisch sind, deklarirt, die mathematischen allein definirt werden. Mit Definitionen fängt man in der Mathematik an und endigt mit ihnen in der Philosophie; mathematische Definitionen als synthetische können niemals irren, wohl aber analytische. — Axiomen sind synthetische Grundsätze a priori, sofern sie unmittelbar gewiß sind. Deren giebt es in der Mathematik, aber nicht in der Philosophie, die diskursiven Grundsätze der letzteren bedürfen jederzeit der Deduktion. — Demonstration heißt ein apodiktischer Beweis, sofern er intuitiv ist; nur die Mathematik enthält dergleichen, die Philosophie akroamatische (diskursive) Beweise. Alle apodiktischen Sätze sind Dogmata, direktsynthetische aus Begriffen, und Mathemata, durch Konstruktion der Begriffe. Die ganze reine Vernunft enthält in ihrem bloß spekulativen Gebrauche kein einziges direktsynthetisches Urtheil aus Begriffen, denn durch Ideen ist sie keiner synthetischen Urtheile, welche objektive Gültigkeit hätten, fähig, durch Kategorien errichtet sie nur indirektsynthetische Grundsätze durch ihre Beziehung auf mögliche Erfahrung. In der Philosophie giebt es also keine dogmatische, obschon eine systematische Methode.

Die Vernunft darf Kritik nicht verweigern, aber nur reine im dogmatischen Gebrauche hat Ursache, sie zu scheuen. Ihr polemischer Gebrauch dagegen ist die Vertheidigung ihrer

Sätze gegen die dogmatischen Verneinungen derselben. Denn ob es gleich eigentlich nach der Kritik keine Antithetik und Polemik der reinen Vernunft mehr giebt, so muß doch die forschende und prüfende völlige Freiheit haben, wenn nur Vernunft gegen Vernunft auftritt. Wie es nun keinen polemischen, so giebt es auch keinen zuverlässigen skeptischen Gebrauch derselben, keinen Grundsatz der Neutralität, nach welchem man es bei den Zweifeln bewenden ließ, ohne den Streit zu schlichten. Die Unwissenheit läßt sich nur kritisch in Begrenzung der Vernunft durch Ergründung der Erkenntnißquellen ausmachen.

Transscendentale Hypothesen, um Erklärung der Naturdinge auf sie zu gründen, finden in spekulativen Fragen nicht Statt, sondern sind nur im polemischen Gebrauche als Vertheidigungsmittel gegen entgegenstehende Anmaßungen zulässig, da doch die Vernunft im praktischen Gebrauche ein Recht hat etwas anzunehmen, was im spekulativen ohne Beweisgründe unzulässig wird.

In Beweisen transscendentaler und synthetischer Sätze der reinen Vernunft wird die objektive Gültigkeit der Begriffe und die Möglich-keit der Synthesis derselben a priori dargethan. Es fragt sich bei ihnen zuerst, auf welchen Grundsätzen sie errichtet sind, dann kann es von transscendentalen Sätzen nur einen einzigen Beweis geben, weil sie nur von Einem Begriffe ausgehen. Die Beweise müssen ostensiv nicht apagogisch sein, weil bei diesen das subjektiv unbegreifliche doch objektiv möglich sein, oder ein sich widersprechender Begriff vorausgesetzt werden kann.

Wenn auch menschliche Vernunft in ihrem reinen spekulativen Gebrauche nichts ausrichtet, so eröffnet sich ihr vielleicht im praktischen Gebrauche ein Quell positiver Erkenntnisse. Es giebt daher auch nur von diesem einen Kanon, einen Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnißvermögen überhaupt, wie denn

auch die Endabsicht aller Spekulation, Freiheit des Willens, Unsterblichkeit der Seele und Dasein Gottes, durch ihre Beziehung auf ein moralisches Verhalten und den höchsten Zweck, nur auf ein praktisches Interesse gegründet ist. Da nun das Problem wegen der Freiheit nur das Wissen betrifft, so bleiben für einen Kanon der reinen Vernunft in Hinsicht des praktischen Interesse nur die zwei Fragen: ist ein Gott? ist ein künftiges Leben? Es führt aber reine Vernunft im praktischen Gebrauche zu Ideen, welche die höchsten Zwecke der Vernunft erreichen. — Fürwahrhalten beruht auf objektiven Gründen (Ueberzeugung), hat aber auch blos subjektive Ursachen (Ueberredung); es hat drei Stufen: Meinen, Glauben, Wissen. Meinen ist subjektiv und objektiv unzureichend, Glauben nur subjektiv zureichend, Wissen ist ein subjektiv und objektiv zureichendes Fürwahrhalten. Ein zufälliger Glaube in praktischer Absicht ist ein pragmatischer, in theoretischen Urtheilen ein doktrinaler, wie die Lehre vom Dasein Gottes und eines künftigen Lebens; ein nothwendiger praktischer Glaube ist der moralische. Dieser Vernunftglaube gründet sich auf moralische Gesinnung. So enthält reine Vernunft über die Grenze der Erfahrung hinaus nur jene zwei Glaubensartikel.

Architektonik ist die Kunst der Systeme; System die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse nach einem Zwecke, unter der Idee der Form eines Ganzen, die zur Ausführung eines Schema bedarf, das a priori aus dem Princip des Zwecks architektonische Einheit, Wissenschaft, gründet. Sie kommt nur allmählich der Idee gemäß zu Stande. Hier gilt es nur die Architektonik aller Erkenntniß aus reiner Vernunft. Alle Erkenntniß ist subjektiv entweder historisch, cognitio ex datis, oder rational, ex principiis. Die Vernunfterkenntniß ist philosophische oder mathematische, diese kann man lernen, nicht aber Philosophie sondern nur das

Philosophiren, bis das Nachbild als Schulbegriff in mancherlei Versuchen das Urbild in der Idee, den Weltbegriff, erreicht.

Philosophie als Gesetzgebung der menschlichen Vernunft bezieht sich auf Natur und Freiheit, anfangs in zwei besonderen, zuletzt in einem einzigen philosophischen Systeme, und ist entweder reine aus reiner Vernunft oder empirische aus empirischen Principien. Jene ist Propädeutik (Kritik) oder System der reinen Vernunft (Metaphysik). Metaphysik ist Metaphysik der Natur oder der Sitten (reine Moral), des spekulativen oder praktischen reinen Vernunftgebrauchs, und stellt die Erkenntniß a priori aus Begriffen in systematischer Einheit dar. Die spekulative besteht aus der Transscendentalphilosophie ohne Beziehung auf gegebene Objekte und aus Physiologie, Naturbetrachtung. Ist der Gebrauch der Vernunft in dieser physisch (immanent), so ist sie rationale Physik oder rationale Psychologie, ist er hyperphysisch (transscendent), so ist sie transscendentale Welterkenntniß oder Gotteserkenntniß. Empirische Psychologie kann so lange als Fremdling in die Metaphysik aufgenommen werden, bis sie eine eigene Wissenschaft wird.

Die Geschichte der reinen Vernunft aus einem transscendentalen Gesichtspunkte betrachtet zeigt, daß Theologie und Moral die Beziehungspunkte zu allen abgezogenen Vernunftforschungen waren und Metaphysik hervorbrachten. Nach der Verschiedenheit der Idee, welche Revolutionen veranlaßte, gab es in Ansehung des Gegenstandes der Vernunfterkenntnisse Sensual- und Intellektualphilosophen, des Ursprungs derselben Empiristen und Noologisten, der Methode eine naturalistische und scientifische, die entweder eine dogmatische oder skeptische war. Der kritische Weg ist allein noch offen, die menschliche Vernunft zur völligen Befriedigung ihrer Wisbegierde zu bringen.

§. 7. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.

Von der Natur in materieller Bedeutung, als dem Ganzen aller Erscheinungen, ist eine zweifache Naturlehre, die Körperlehre und die Seelenlehre, möglich. Sie ist historische Naturlehre (Naturbeschreibung oder Naturgeschichte) und Naturwissenschaft, eigentliche mit apodiktischer Gewißheit oder uneigentliche, die ihre Benennung von einem reinen Theil, der die Principien a priori aller übrigen Naturerklärungen enthält, entlehnt. Eigentlich so zu nennende Naturwissenschaften setzt zuerst Metaphysik der Natur, Vernunfterkenntniß aus bloßen Begriffen, voraus, die entweder ihr transscendentaler (allgemeiner) Theil ist, oder eine Anwendung desselben auf Gegenstände der Sinne in besonderen Naturwissenschaften, Physik oder Psychologie. In jeder besondern Naturlehre ist nur so viel eigentliche Wissenschaft, als darin Mathematik angetroffen wird, weil, um die Möglichkeit bestimmter Naturdinge a priori zu erkennen, dem Begriff eine korrespondirende Anschauung a priori gegeben werden muß. Daher ist Chemie bis jetzt nur systematische Kunst oder Experimentällehre, und empirische Seelenlehre kann, weil ihre Erscheinungen nur in der Zeit darstellbar sind, keine Naturwissenschaft, nicht einmal systematische Zergliederungskunst, nur Naturbeschreibung der Seele heißen. Zur Anwendung der Mathematik auf die Körperlehre müssen Principien der Konstruktion der Begriffe, welche zur Möglichkeit der Materie überhaupt gehören, vorangeschickt werden, mithin eine vollständige Zergliederung des Begriffs von einer Materie, eine Metaphysik der körperlichen Natur. Diese ist hier abgesondert und vollständig nach der Tafel der Kategorien dargestellt, indem alle Bestimmungen des allgemeinen Begriffs einer Materie überhaupt unter die vier Klassen: der Größe,

der Qualität, der Relation und Modalität gebracht wurden und jener ihre Grundbestimmung, die Bewegung, durch welche allein äußere Sinne afficirt werden, nach ihnen durchgeführt wird. So enthalten die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft vier Hauptstücke, deren jedes die Bewegung der Materie betrachtet, als reines Quantum (Phoronomie), als zur Qualität der Materie gehörig (Dynamik), gegeneinander in Relation (Mechanik), und in Beziehung auf die Vorstellungsart (Phänomenologie).

Die Phoronomie betrachtet die Materie nur als das Bewegliche im Raume, dabei ist aber dasselbe als das Reale der äußern Anschauung empfindbar, mithin auch der empirische materielle Raum, in welchem es wahrgenommen wird. Diesen vermögen wir uns, als relativ beweglich, nur in Beziehung auf einen unbeweglichen, reinen oder absoluten zu denken, der als Gegenstand nichts ist. Bewegung eines Dinges ist die Veränderung der äußern Verhältnisse desselben zu einem gegebenen Raum, Ruhe die beharrliche, d. i. eine Zeit hindurch existirende oder dauernde, Gegenwart an demselben Orte. Die Phoronomie hat die Bewegungen allein als Größen, sowohl ihrer Geschwindigkeit als Richtung nach, und zwar ihrer Zusammensetzung nach a priori in der Anschauung zu bestimmen d. h. zu konstruiren. Indem sie aber aus mehreren Geschwindigkeiten und Richtungen eben desselben Punktes Eine Geschwindigkeit und Richtung desselben zusammensetzt, nimmt sie alle Bewegungen als geradlinigt, weil in diesen die Richtung einfach ist, und abstrahirt von allen bewegenden Kräften. Solcher Zusammensetzungen giebts drei Fälle: 1) Es kommen einem Punkte zwei Bewegungen in einerlei Richtung; 2) in gerade entgegengesetzten Richtungen; 3) in verschiedenen Richtungen, die einen Winkel einschließen, zu. Diese drei Fälle können nun, da es für alle Erfahrung einerlei ist, ob der Körper sich in einem ruhenden Raume

bewege, oder ob der Körper ruhe und statt dessen der relative Raum mit gleicher Geschwindigkeit sich in entgegengesetzter Richtung bewege, mittelbar geometrisch konstruirt werden. Es kann nämlich die Zusammensetzung zweier Bewegungen eines und desselben Punktes nur dadurch gedacht werden, daß die eine derselben im absoluten Raume, statt der anderen aber eine mit gleicher Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung geschehende Bewegung des relativen Raumes, als mit derselben einerlei, vorgestellt werde.

Die Dynamik betrachtet die Materie als das Bewegliche, sofern es einen Raum erfüllt, d. h. allem Beweglichen widersteht, das in seinen Raum einzudringen bestrebt ist. Sie erfüllt ihn aber nicht durch ihre bloße Existenz, sondern durch eine besondere bewegende Kraft. Eine bewegende Kraft der Materie aber, die dem Eindringen anderer Materie widersteht, heißt eine zurückstoßende (treibende), die Ursache der Annäherung anderer zu ihr ist eine anziehende. Nun ist die Kraft eines Ausgedehnten vermöge der Zurückstoßung aller seiner Theile eine expansive oder Ausdehnungskraft (ursprüngliche Elasticität), also erfüllt die Materie ihre Räume durch repulsive Kräfte aller ihrer Theile d. i. durch eine ihr eigene Ausdehnungskraft, die einen bestimmten Grad hat, über den kleinere und größere ins Unendliche möglich sind. Daher muß auch für jede Materie eine zusammendrückende Kraft gefunden werden, die sie aus dem gegebenen in einen engeren Raum zu treiben vermag. Es kann aber eine Materie zwar ins Unendliche zusammengedrückt, niemals aber, weil dieß eine unendliche zusammendrückende Kraft erforderte, mechanisch durchdrungen, d. i. der Raum ihrer Ausdehnung völlig aufgehoben werden. Es giebt durch dynamische Erfüllung des Raumes eine relative Undurchdringlichkeit, aber keine absolute. Da nun Materie das letzte Subjekt alles

dessen, was im Raume zur Existenz der Dinge gezählt werden mag, d. i. Substanz ist, so ist materielle Substanz dasjenige im Raume, was für sich beweglich ist. Sie ist ins Unendliche theilbar, und zwar in Theile, deren jeder wiederum Materie ist, da jeder Theil im Raume für sich beweglich ist, und also von den übrigen durch physische Theilung, so weit die mathematische langt, trennbar ist. — Außer der ursprünglichen Ausdehnungskraft erfodert die Möglichkeit der Materie eine ursprüngliche Anziehungskraft als zweite wesentliche Grundkraft, wodurch jene in ihrer Wirksamkeit eingeschränkt wird, in entgegengesetzter Richtung, und umgekehrt diese jene, weil, wenn eine ohne die andere wäre, der Raum leer, ohne Materie sein würde. Physische Berührung ist Wechselwirkung der repulsiven Kräfte in der gemeinschaftlichen Grenze zweier Materien (Flächenkraft); die Wirkung der Anziehungskraft ist von der Bedingung der Berührung und der Raumerfüllung zwischen dem Bewegenden und Bewegten unabhängig, eine unmittelbare Wirkung der Materie auf andere in die Ferne und durch den leeren Raum, sie ist der Quantität der Materie proportional, und erstreckt sich im Weltraume von jedem Theil der Materie auf jeden andern unmittelbar ins Unendliche (durchdringende Kraft). — Aus beiden ursprünglichen Kräften, Schwere und Elasticität, muß sich nun die Möglichkeit eines in einem bestimmten Grade erfülleten Raumes ableiten und der dynamische Begriff der Materie konstruiren lassen, was eine rein mathematische Aufgabe ist. (Anhangsweise giebt Kant Gesetze der Wirksamkeit der Grundkräfte und die Momente an, worauf sich die specifische Verschiedenheit der Materie a priori bringen läßt).

Die Mechanik betrachtet die Materie als das Bewegliche, sofern es als ein solches bewegende Kraft hat, d. i. sofern es durch seine Bewegung auch einem andern Bewe-

gung mittheilt. Die Quantität der Materie ist die Menge des Beweglichen in einem bestimmten Raume. Wie phoronomisch die Größe der Bewegung in dem Grade der Geschwindigkeit besteht, so wird sie mechanisch durch die Quantität der bewegten Materie und ihre Geschwindigkeit zugleich geschätzt. Da nun die Materie ins Unendliche theilbar, ihre Quantität mithin nicht unmittelbar bestimmbar ist, so kann dieselbe in Vergleichung mit jeder andern nur durch die Quantität der Bewegung bei gegebener Geschwindigkeit geschätzt werden. Da die Menge des Beweglichen außerhalb einander die Quantität der Substanz und also der Materie ist, Substanzen aber weder entstehen noch vergehen, so ist das erste Gesetz der Mechanik: Bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quantität der Materie im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert. Weil die Veränderungen der Materie nur Bewegungen betreffen, diese Ursachen aber nur äußere sein können, indem die Materie keine anderen Bestimmungen hat als die der äußeren Verhältnisse im Raum, so ergiebt sich das zweite Gesetz der Trägheit oder Leblosigkeit der Materie: alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache. Das dritte Gesetz der Mechanik ist: in aller Mittheilung der Bewegung sind Wirkung und Gegenwirkung einander jederzeit gleich. Da alle thätigen Verhältnisse der Materien im Raume und die Veränderungen derselben d. i. Bewegungen wechselseitig sind, jedem Körper die gleiche Quantität der Bewegung nur in entgegengesetzter Richtung zukommt, so zeigt die Konstruktion, daß die Geschwindigkeit im umgekehrten Verhältniß der Masse unter sie vertheilt werden kann, mithin Wirkung und Gegenwirkung gleich sind. Jeder Körper ist durch jeden beweglich. Es bleibt bei allen Veränderungen der Körperwelt immerfort einerlei Bewegung. Der Begriff einer Trägheitskraft ist

falsch. Auf das Gesetz der Trägheit gründet sich auch das mechanische Gesetz der Stetigkeit.

Die Phänomenologie betrachtet die Materie als das Bewegliche, sofern es als ein solches ein Gegenstand der Erfahrung sein kann oder sofern das materielle Ding in Ansehung des Prädikats der Bewegung als bestimmt gedacht wird. Diese Bestimmung geschieht durch 3 Sätze. Lehrsatz der Modalität der Bewegung in Ansehung 1) der Phoronomie: Die geradlinigte Bewegung einer Materie in Ansehung eines empirischen Raumes ist zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes ein blos mögliches Prädikat. Eben dasselbe in gar keiner Relation auf eine Materie außer ihr, d. i. als absolute Bewegung gedacht, ist unmöglich. — Bei der geradlinigen Bewegung ändert sich die Richtung nicht, da sich nichts von bewegender Kraft zeigt, die Bewegung ist also phoronomisch; 2) der Dynamik: die Kreisbewegung einer Materie ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein wirkliches Prädikat derselben, dagegen ist die entgegengesetzte Bewegung eines relativen Raumes statt der Bewegung des Körpers genommen, keine wirkliche Bewegung, sondern, wenn sie dafür gehalten wird, ein bloßer Schein. Die kontinuirliche Veränderung der Richtung beweist hier eine bewegende Kraft, die Bewegung des Körpers ist dynamisch und wirklich, die phoronomische des Raumes in entgegengesetzter Richtung im Zusammenhange aller Erscheinungen ein Schein; 3) der Mechanik: in jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines andern bewegend ist, ist eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letztern nothwendig. Denn die Wirkung des erstern erfodert schlechterdings eine gleiche Gegenwirkung des letztern, mithin ist dessen Bewegung nothwendig. — Der absolute Raum ist eine nothwendige Annahme, um alle Bewegung in ihm blos als relativ zu betrachten; auf

ihn muß alle Bewegung und Ruhe reducirt werden, wenn die Erscheinung derselben in einen bestimmten Erfahrungsbegriff verwandelt werden soll.

§. 8. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, oder Aufsuchung und Aufstellung des obersten Princips der Moralität.

Nur ein guter Wille ist ohne Einschränkung gut und zwar allein durch das Wollen, d. i. an sich; ihn hervorzubringen gab die Natur dem Menschen Vernunft. Er zeigt sich, wo aus Pflicht und nicht aus Neigung eine Handlung geschieht, deren Werth nur im Princip des Wollens liegt, abgesehen von allen Gegenständen des Begehrungsvermögens; denn Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz. Daher ist Vorstellung des Gesetzes, die nur in vernünftigen Wesen statt findet, als Bestimmungsgrund des Willens das so vorzügliche Gute, welches wir sittlich nennen, und das in der nach ihr handelnden Person schon gegenwärtig ist. Dieses Gesetz aber ist die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlungen überhaupt, d. i. ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden. Das ist das Princip der allgemeinen Menschenvernunft in der moralischen Erkenntniß, um aber einer natürlichen Dialektik, wider die strengen Gesetze der Pflicht zu vernünfteln, zu entgehen, muß sie zur praktischen Philosophie fortschreiten, wegen der Quelle des Princips und richtigen Bestimmung desselben Erkundigung einholen. Der Begriff der Sittlichkeit und Pflicht kann nicht aus der Erfahrung gezogen werden, sondern entspringt völlig a priori aus reiner praktischer Vernunft; es ist für die Erkenntniß der Pflichten wie

ihre Vollziehung gleich wichtig, Metaphysik der Sitten, abgesondert von allem Empirischen, in abstracto vorzutragen. Dazu muß das praktische Vernunftvermögen von seinen Bestimmungsregeln an bis dahin, wo aus ihm der Begriff der Pflicht entspringt, verfolgt und deutlich dargestellt werden.

Nur ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen nach der Vorstellung der Gesetze zu handeln oder einen Willen, d. h. praktische Vernunft. Nun bestimmt entweder Vernunft den Willen oder dieser ist noch subjektiven Bedingungen (Triebfedern) unterworfen; die Bestimmung eines solchen Willens, objektiven Gesetzen gemäß, ist Nöthigung. Die Vorstellung eines solchen objektiven Princips heißt ein Gebot, seine Formel Imperativ. Alle Imperativen werden durch ein Sollen ausgedrückt und sagen, daß etwas zu thun oder zu unterlassen gut sein würde. Praktisch gut ist aber, was objektiv vermittelst der Vorstellungen der Vernunft durch Interesse den Willen bestimmt, es unterscheidet sich vom Angenehmen, was subjektiv vermittelst der Empfindung durch Neigung auf den Willen Einfluß hat. Sie gebieten entweder hypothetisch, wenn die Handlung als wozu gut, in möglicher oder wirklicher Absicht, oder kategorisch, wenn sie objektiv nothwendig als an sich gut vorgestellt wird. (Technische Regeln der Geschicklichkeit, pragmatische Rathschläge der Klugheit, moralische Gebote der Sittlichkeit.) Wie sind diese Imperativen möglich, wie kann diese Nöthigung des Willens gedacht werden? Die hypothetischen sind, was das Wollen betrifft, analytisch, wer den Zweck will, der will auch die Mittel, nur daß kein Mensch recht wissen kann, was ihn wahrhaft glücklich machen werde; der kategorische allein ist ein synthetischer praktischer Satz und bedarf einer Untersuchung a priori seiner Möglichkeit.

Zuerst giebt der bloße Begriff desselben seine Formel an die Hand. Da ein kategorischer Imperativ nur die

Allgemeinheit eines Gesetzes, welchem die Maxime der Handlung gemäß sein soll, enthält, so heißt er: „handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde;" oder, weil die Allgemeinheit des Gesetzes, wornach Wirkungen geschehen, Natur heißt: „handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte." Bei jeder Uebertretung der Pflicht nehmen wir uns nur die Freiheit, bei dem Widerstande der Neigung gegen die Vorschrift der Vernunft, eine Ausnahme zu machen. Die Realität aber eines solchen Imperativs und daß dessen Befolgung Pflicht sei, ist nicht aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur abzuleiten, sondern muß mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden sein. Der objektive Grund der Selbstbestimmung des Willens eines vernünftigen Wesens ist Zweck, was die Handlung möglich macht, Mittel. Subjektive Zwecke beruhen auf Triebfedern, welche materialen praktischen Principien zu Grunde liegen, objektive auf Bewegungsgründen und bestimmen formale praktische Gesetze. Die materialen Zwecke sind relativ und der Grund hypothetischer Imperative. Giebt es nun etwas, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Werth hat, was als Zweck an sich existirt, wie der Mensch und jedes vernünftige Wesen als Person, wogegen vernunftlose Wesen als Sachen nur relativen Werth haben, so wird in ihm der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs liegen. Dieser kann auch so ausgedrückt werden: „handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." Aus diesen beiden Principien folgt das dritte: die Idee des Willens jedes vernünftigen Wesens, das Zweck an sich und Subjekt aller Zwecke ist, als eines allgemein gesetzgebenden Willens, durch

welchen, da das Gesetz aus ihm entspringt, die Lossagung von allem Interesse beim Wollen aus Pflicht mit angedeutet wird (Autonomie des Willens). Dieser Begriff führt auf den eines Reiches der Zwecke, einer systematischen Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze; diese sind als Oberhaupt oder Glied in ihm. Ein Glied ist zwar gesetzgebend, doch sollen seine Maximen durch praktische Nöthigung (Pflicht) mit dem Princip übereinstimmen. In diesem Reiche hat alles einen Preis (Marktpreis, Affektionspreis), relativen Werth, oder einen inneren, eine Würde, letztere vermöge der Autonomie. Diese drei Arten, das Princip der Sittlichkeit vorzustellen, sind nur so viele Formeln eben desselben Gesetzes; sie gehen auf eine Allgemeinheit, auf einen objektiven Zweck und eine vollständige Bestimmung aller Maximen, die erste enthält die beiden anderen in sich. Sie vereinigen sich dahin, ein Reich der Zwecke als ein Reich der Natur darzustellen.

Daß Autonomie des Willens das alleinige Princip der Moral sei, läßt sich durch bloße Zergliederung des Begriffs der Sittlichkeit darthun, indem ihr Princip ein kategorischer Imperativ ist, welcher Autonomie gebietet. Die Heteronomie desselben, da das Objekt durch sein Verhältniß zum Willen das Gesetz giebt, läßt nur hypothetische Imperativen zu, und die Principien derselben sind entweder empirisch, aus dem Princip der Glückseligkeit aufs physische oder moralische Gefühl, oder rational, aus dem Princip der Vollkommenheit auf den Vernunftbegriff derselben oder den Begriff einer selbstständigen Vollkommenheit, den Willen Gottes, gebaut.

Ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen ist einerlei, da Freiheit des Willens Autonomie oder die Eigenschaft des Willens ist, sich selbst ein Gesetz zu sein. Diese Freiheit kommt allen vernünftigen Wesen zu, die einen Willen haben, indem wir uns nur unter ihrer

Idee zum Handeln bestimmen; dabei scheinen Freiheit und eigene Gesetzgebung Wechselbegriffe zu sein, denn Freiheit ist Ursache jenes Gesetzes und wir denken uns unter ihm, weil wir uns Autonomie (Freiheit) beilegen. Aber wir nehmen, wenn wir uns als a priori wirkende Ursachen denken, einen andern Standpunkt, als wenn wir uns nach unseren Handlungen als Wirkungen vorstellen. Es giebt nämlich für jedes vernünftige Wesen, das sinnlich afficirt wird, eine Unterscheidung einer Sinnenwelt unter Naturgesetzen und einer Verstandeswelt unter der Idee der Freiheit und der Autonomie als des Princips der Sittlichkeit. Als Glied einer doppelten Welt, von denen die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt enthält, erkenne ich die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Imperativen und die diesem Principe gemäßen Handlungen als Pflichten und so giebt das kategorische Sollen einen synthetischen Satz a priori. Das Gesetz verbindet uns, weil wir uns autonomisch auf den Standpunkt einer intelligibelen Welt stellen und uns also von dem Standpunkte einer Sinnenwelt für verpflichtet halten müssen. Obige Unterscheidung löst allein die Dialektik zwischen Naturnothwendigkeit und Freiheit, und so allein kann Vernunft sich praktisch denken, ohne doch erklären zu können, wie Freiheit möglich sei.

§. 9. Kritik der praktischen Vernunft.

Die Kritik der praktischen Vernunft, durch die Grundlegung vorbereitet, thut durch Kritik des praktischen Vermögens der Vernunft dar, daß es reine praktische Vernunft gebe und sucht mittelst des Sittengesetzes die objektive Realität der Idee der Freiheit und mit ihr die von Gott und Unsterblichkeit sicher zu stellen, um dadurch dem ganzen Geschäfte der Kritik den Abschluß zu geben. Der Gedanken-

gang, mit Uebergehung dessen, was bereits in der Grundlegung aus einandergesetzt worden, ist folgender:

Analytik der reinen praktischen Vernunft.

Praktische Grundsätze sind Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten; sie sind subjektiv, Maximen, oder objektiv, praktische Gesetze. Letztere sind Imperativen und zwar kategorische, wenn sie den Willen an sich und nicht, wie die hypothetischen, in Ansehung einer begehrten Wirkung bestimmen. Da nun die materialen praktischen Principien der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit, die ein Objekt des Begehrungsvermögens als einen auf das nicht a priori erkennbare Gefühl der Lust gegründeten Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, empirisch sind und nur Maximen nicht Gesetze abgeben, so können Maximen nur dann zu praktischen allgemeinen Gesetzen werden, wenn sie ohne Voraussetzung irgend eines Gefühles der bloßen Form nach durch reine Vernunft (oberes Begehrungsvermögen) den Bestimmungsgrund des Willens enthalten, d. h. sich zur allgemeinen Gesetzgebung schicken. Ein so bestimmter Wille ist unabhängig vom Naturgesetz der Erscheinungen, d. i. im strengsten, transscendentalen Verstande frei, und umgekehrt ein freier Wille kann nur durch die gesetzgebende Form der Maximen bestimmt werden. So entdeckt uns das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft, das Sittengesetz, dessen Formel oben sich findet und für alle vernünftige Wesen gilt, den Begriff der Freiheit. Das Bewußtsein dieses Gesetzes ist ein Faktum der reinen Vernunft, die dadurch praktisch gesetzgebend wird, und dringt sich uns in kategorischen Imperativen durch Nöthigung zu einer Handlung, die Pflicht heißt, als synthetischer Satz a priori auf; es kommt uns zwar ein reiner aber nicht heiliger Wille zu. Das moralische Gesetz drückt daher nichts anders als Autonomie des Willens der reinen praktischen Vernunft, d. i. Freiheit aus,

dagegen jede Materie des Wollens als Bestimmungsgrund Heteronomie, Abhängigkeit von Naturgesetzen, gründet, obgleich jedes Wollen auch eine Materie haben muß. Neben diesem formalen obersten Grundsatze der reinen praktischen Vernunft als einer Autonomie des Willens stehen die bisherigen materialen Principien der Sittlichkeit als Bestimmungsgründe des Willens. In der aufgestellten Tafel derselben nennt Kant hier die empirischen subjektive, die rationalen objektive, beide theils äußere, theils innere, und fügt den subjektiven als äußere Erziehung und bürgerliche Verfassung hinzu.

Von dem moralischen Gesetze, das auf eine reine Verstandeswelt Anzeige giebt und der Sinnenwelt als einer sinnlichen Natur die Form einer übersinnlichen unter der Autonomie der reinen praktischen Vernunft verschaffen soll, kann es keine solche Deduktion geben, wie von dem spekulativen Gebrauche der Vernunft, Objekte a priori zu erkennen, da es seinen Gegenstand selbst hervorbringen soll. Es dient vielmehr als ein Faktum der reinen Vernunft zum Princip der Deduktion der theoretisch möglichen negativen Freiheit, giebt dieser positive Bestimmung und verwandelt den transscendenten Gebrauch der Vernunft in einen immanenten, im Felde der Erfahrungen durch Ideen wirkende Ursache zu sein. Die Idee der Freiheit wird also durch reine praktische Vernunft realisirt, und ihr obwohl nur praktische Bedeutung verschafft, ohne daß die Möglichkeit einer causa noumenon gezeigt wird. Die Befugniß der reinen Vernunft im praktischen Gebrauche zu einer Erweiterung, die ihr im spekulativen für sich nicht möglich ist, liegt darin, daß sich durch Kategorien doch Objekte denken, obgleich ohne Anschauung keine Noumena theoretisch bestimmen lassen, man also von ihnen nur einen praktischen Gebrauch machen kann. So bekommt ein möglicher Begriff der Kausalität und mit ihm

alle übrigen Kategorien durch das moralische Gesetz praktisch anwendbare Realität im Felde des Uebersinnlichen.

Der Begriff eines Gegenstandes der praktischen Vernunft ist die Vorstellung eines Objekts als einer möglichen Wirkung durch Freiheit und hängt von der Beziehung des Willens auf die Handlung ab. Ist das Objekt Bestimmungsgrund des Begehrungsvermögens, so muß die physische Möglichkeit des Könnens, ist es das Gesetz, die moralische Möglichkeit zu wollen, vorangehen. Die alleinigen Objekte einer praktischen Vernunft sind die vom Guten und Bösen, welche, vom Wohl und Uebel, und vom wozu Guten unterschieden, nur nach dem Gesetz und durch dasselbe bestimmt werden, so daß nur die Handlungen, der Wille, und mithin die handelnde Person gut oder böse zu nennen ist. In Ansehung der Begriffe des Guten und Bösen, als Folgen der Willensbestimmung a priori, giebt es Kategorien der Freiheit, welche, als Bestimmungen einer freien Willkür, das Mannigfaltige der Begehrungen der Einheit des Bewußtseins einer im moralischen Gesetz gebietenden praktischen Vernunft, den Kategorien des Verstandes gemäß, unterwerfen: 1) der Quantität: subjektiv nach Maximen (Willensmeinungen des Individuums), objektiv nach Principien (Vorschriften a priori), objektive sowohl als subjektive Principien der Freiheit (Gesetze); 2) der Qualität: praktische Regeln des Begehens, des Unterlassens, der Ausnahme; 3) der Relation: auf die Persönlichkeit, auf den Zustand der Person, wechselseitig einer Person auf den Zustand der andern; 4) Modalität: das Erlaubte und Unerlaubte, die Pflicht und das Pflichtwidrgie, vollkommene und unvollkommene Pflicht.

Ob eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall sei, der unter der Regel stehe oder nicht, dazu gehört praktische Urtheilskraft. Die dabei entstehende Schwierigkeit, ein Gesetz der Freiheit auf Handlungen als Bi

gebenheiten, die in der Sinnenwelt geschehen, anzuwenden, wird dadurch gehoben, daß es hier nicht um das Schema eines Falles nach Gesetzen sondern um das Schema des Gesetzes selbst zu thun ist. Der Verstand legt als vermittelndes Vermögen einer Idee der Vernunft die Form eines Naturgesetzes, die Gesetzmäßigkeit, als Regel der Handlungen zum Behuf der Urtheilskraft unter, welches Verfahren Typus des Sittengesetzes heißt.

Die einzige Triebfeder, subjektiver Bestimmungsgrund des Willens, der reinen praktischen Vernunft ist nur das moralische Gesetz. Als solche wirkt es erst negativ, indem es der Eigenliebe Abbruch thut und den Eigendünkel niederschlägt, dann positiv durch Erweckung der Achtung, eines Gefühles, das a priori erkannt wird, auch allein moralisch heißen kann und praktisch gewirkt ist. Es ist die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet, und enthält das Bewußtsein einer Pflicht. Die Demüthigung auf der sinnlichen Seite ist eine Erhebung auf der moralischen. Interesse ist eine Triebfeder des Willens, sofern sie durch Vernunft vorgestellt wird, das moralische ist ein reines sinnenfreies der bloßen praktischen Vernunft; auf dasselbe gründet sich auch der Begriff einer Maxime. Als dem Gesetz unterthan ist unser Zustand nur Tugend, moralische Gesinnung im Kampfe. Der Ursprung und die Wurzel der Pflicht aber ist die Persönlichkeit, das Bewußtsein zur intelligibelen Welt zu gehören und als Subjekt des moralischen Gesetzes vermöge der Autonomie seiner Freiheit Zweck an sich zu sein.

Da praktische reine Vernunft es nicht mit Gegenständen sie zu erkennen, sondern sie wirklich zu machen, d. h. mit dem Willen und seinem Gesetze der Kausalität zu thun hat, so muß sie diesen Gang nehmen und also von der Möglichkeit praktischer Grundsätze a priori anfangen, zu Begriffen der Gegenstände fortgehen und mit dem moralischen Gefühle

beschließen. Ihre Eintheilung fällt der eines Vernunftschlusses analog aus und berechtigt in Vergleichung mit der der theoretischen zu der Erwartung, es bis zur Einsicht der Einheit des ganzen reinen Vernunftvermögens bringen und alles aus einem Princip ableiten zu können. — Wie Freiheit neben Naturnothwendigkeit in einer und derselben Handlung nur durch Unterscheidung einer Sinnenwelt unter Zeitbedingungen von einer intelligibelen bestehen kann, so löst dieselbe Scheidung auch die Schwierigkeit, wie Freiheit der Abhängigkeit von Gott, als Ursache der Existenz der Substanz, nicht widerstreite, weil Schöpfung nur die intelligibele Existenz der Noumene nicht die sensibele der Erscheinungen betrifft. — Diese Analytik thut endlich dar, daß in dem ganzen Vernunftvermögen allein das Praktische uns über die Sinnenwelt hinaus hilft und uns Erkenntnisse von einer übersinnlichen Ordnung und Verknüpfung verschafft; der theoretisch mögliche Begriff der Freiheit wird durch den Grundsatz der Sittlichkeit assertorisch erkannt.

Dialektik der reinen praktischen Vernunft. Im praktischen Gebrauche sucht die Vernunft ebenfalls zu dem praktisch Bedingten das Unbedingte, die unbedingte Totalität des Gegenstandes einer reinen praktischen Vernunft unter dem Namen des höchsten Guts, das als vollendetes aus Tugend, der obersten Bedingung, in Verbindung mit Glückseligkeit, ganz genau in Proportion der Sittlichkeit ausgetheilt, besteht. Diese Verknüpfung zweier in einem Begriff nothwendig verbundener Bestimmungen ist nicht analytisch nach der Regel der Identität, sondern synthetisch nach dem Gesetze der Kausalität, und es bleibt die Frage: wie ist das höchste Gut praktisch möglich? Da es a priori nothwendig ist, dasselbe durch Freiheit des Willens hervorzubringen, so wird die Deduktion dieses Begriffs transscendental sein müssen. Die aus dieser synthetischen Verknüpfung

der Glückseligkeit mit der Tugend im höchsten Gute, man mag nun Glückseligkeit als Ursache und Tugend als Wirkung oder umgekehrt setzen, entstehende Antinomie, der zufolge die Unmöglichkeit jenes Gutes, welches mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammenhängt, auch die Falschheit des letzteren beweist, wird dadurch gelöst, daß Sittlichkeit der Gesinnung als Ursache, mit Glückseligkeit als Wirkung einen mittelbaren und zwar nothwendigen Zusammenhang, mittelst eines intelligibelen Urhebers der Natur, haben kann. Die Möglichkeit des höchsten Gutes ist also nur in der Verknüpfung mit einer intelligibelen Welt zu suchen, obwohl Selbstzufriedenheit schon hier das Bewußtsein der Tugend begleitet.

Es ist dem Interesse der spekulativen Vernunft, welches auf die Erkenntniß des Objekts bis zu den höchsten Principien a priori geht, nicht zuwider, gewisse Sätze der praktischen, die unabtrennlich zum praktischen Interesse derselben, der Bestimmung des Willens in Ansehung des letzten und vollständigen Zwecks, gehören, anzunehmen und so der letzteren Primat als ihr übergeordnet anzuerkennen, wodurch in beider nothwendigen Verbindung Einheit entsteht. Da zur Bewirkung des höchsten Guts völlige Angemessenheit der Gesinnung zum moralischen Gesetze die oberste Bedingung ist und obgleich nicht vorhanden dennoch als praktisch nothwendig gefordert wird, so kann sie nur in einem ins Unendliche fortgehenden Progressus angetroffen werden. Dieser ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit möglich, folglich Unsterblichkeit der Seele ein Postulat der reinen praktischen Vernunft für die Möglichkeit des höchsten Gutes. In dem moralischen Gesetze ist ferner kein Grund eines nothwendigen Zusammenhangs zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionirten Glückseligkeit eines zur Welt als Theil gehörigen Wesens; gleichwohl wird er in der praktischen Auf-

gabe als nothwendig postulirt, also auch das Dasein einer von der Natur unterschiedenen Ursache, welche den Grund jenes Zusammenhanges enthält. Mithin ist das höchste Gut nur möglich, sofern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat, ein Wesen, das durch Verstand und Wille Ursache der Natur ist, d. i. Gott. Das Postulat der Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Guts, der besten Welt, ist zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines höchsten ursprünglichen Guts. Es ist moralisch nothwendig, das Dasein Gottes anzunehmen, zwar Bedürfniß aber nicht Pflicht. Diese Annehmung ist in Ansehung der theoretischen Vernunft Hypothese, in praktischer Absicht Glaube und zwar reiner Vernunftglaube.

Das moralische Gesetz führt durch den Begriff des höchsten Guts, als das Objekt und den Endzweck der reinen praktischen Vernunft, zur Religion d. i. zur Erkenntniß aller Pflichten als göttlicher Gebote, weil wir nur durch Uebereinstimmung mit einem göttlichen Willen dazu zu gelangen hoffen können. Moral lehrt uns nicht eigentlich, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen, wie denn auch als letzter Zweck Gottes in Schöpfung der Welt nicht Glückseligkeit, sondern das höchste Gut zu nennen ist.

Diese Postulate sind Voraussetzungen in nothwendig praktischer Rücksicht und geben den Ideen der spekulativen Vernunft im Allgemeinen objektive Realität, da wir durch sie gewiß werden, daß jene Ideen Objekte haben; sie führen zu Begriffen, welche letztere zwar als Aufgaben vortragen, aber nicht auflösen konnte, ohne doch unsere Erkenntniß theoretisch und synthetisch zu erweitern. Sie machen nur das, was in der spekulativen Vernunft transscendent war, in praktischer Absicht im Begriffe des höchsten Gutes immanent, schließen

also alle Versinnlichung und alles überschwengliche Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände aus. Moral sichert allein einem nothwendigen Urwesen, dessen Begriff sie genau bestimmen kann, seine Existenz. Ein Bedürfniß der reinen Vernunft im spekulativen Gebrauche führt nur auf Hypothesen, das der reinen praktischen, als ein Bedürfniß in schlechterdings nothwendiger Absicht, zu Postulaten. Es ist nämlich auf eine Pflicht gegründet, das höchste Gut zum Gegenstande meines Willens zu machen, ich muß also auch die Möglichkeit desselben und die Bedingungen seiner Möglichkeit voraussetzen. Dieser reine praktische Vernunftglaube ist also nicht geboten sondern aus der moralischen Gesinnung entsprungen; er kann bisweilen in Schwanken, niemals aber in Unglauben gerathen.

Die Methodenlehre der reinen praktischen Vernunft zeigt, wie man den Gesetzen derselben Eingang in das menschliche Gemüth, Einfluß auf die Maximen desselben verschaffe, d. i. die objektiv praktische Vernunft auch subjektiv praktisch machen könne. Die bewegende Kraft der reinen Vorstellung der Tugend ist in Gründung und Kultur ächter moralischer Gesinnungen die mächtigste und einzige Triebfeder zum Guten, nicht Enthusiasmus oder sonst Erregung der Gefühle. Diese reizen wohl die Seele aber machen sie nicht stark. — Uebrigens ist nur Wissenschaft, kritisch gesucht und methodisch eingeleitet, deren Aufbewahrerin jederzeit die Philosophie bleiben muß, die enge Pforte, die zur Weisheitslehre führt, wenn selbst Moral und ihr Gesetz, das uns zunächst mit Bewunderung und Achtung erfüllt, nicht in Schwärmerei und Aberglauben enden soll.

§. 10. Kritik der Urtheilskraft.

Durch die im Allgemeinen so benannte Kritik der reinen Vernunft ergab sich, daß nur der Verstand für das

Erkenntnißvermögen, durch die Kritik der praktischen Vernunft, daß die Vernunft in Ansehung des Begehrungsvermögens konstitutive Principien a priori enthalte. Es fragt sich nun, ob auch die Urtheilskraft, als Mitglied zwischen Verstand und Vernunft, Principien a priori enthalte und dem Gefühle der Lust und Unlust, welches ebenfalls zwischen Erkenntniß- und Begehrungsvermögen in der Mitte steht, a priori die Regel gebe. Vielleicht macht ihr Princip der Zweckmäßigkeit der Natur, welches sie der Reflexion in Auffassung empirischer Gesetze zu Grunde legt, den Uebergang von der Gesetzmäßigkeit der Naturbegriffe, zu dem Endzweck des Freiheitsbegriffs und verbindet so reine theoretische und praktische Vernunft. Die Vorstellung der Zweckmäßigkeit ist entweder eine ästhetische (formale), wenn sie als Reflexion über die Form der Sachen Grund einer Lust wird, oder eine logische (reale), welche die Möglichkeit eines Dinges seiner Form nach nur als Naturzweck begreifen kann. Mithin zerfällt die Kritik der Urtheilskraft in die der ästhetischen und teleologischen.

Analytik der ästhetischen Urtheilskraft. Analytik des Schönen. Die Analyse der Urtheile des Geschmacks, als des Vermögens der Beurtheilung des Schönen, nach Anleitung der logischen Funktionen zu urtheilen, entdeckt, was erfordert wird, einen Gegenstand schön zu nennen. Das Geschmacksurtheil ist ein ästhetisches, dessen Bestimmungsgrund nur subjektiv das Gefühl der Lust und Unlust ist. Der Qualität nach ist das Wohlgefallen, welches das Urtheil bestimmt, ohne alles Interesse am Gegenstande, es geht nur auf seine Vorstellung; der Quantität nach subjektiv allgemein (gemeingültig), ohne aus Begriffen zu entspringen, obgleich das Urtheil selbst, logisch betrachtet, nur ein einzelnes ist. Die Lust ist nur Folge der allgemeinen Mittheilungsfähigkeit

des Gemüthszustandes im freien Spiel der Einbildungskraft und des Verstandes, als subjektive Bedingung des Geschmacksurtheils. Der Relation nach ruht das Wohlgefallen nur auf der Form einer subjektiven Zweckmäßigkeit (ohne Zweck) in der Vorstellung, wodurch uns ein Gegenstand gegeben wird, ohne allen materiellen Reiz und Rührung und allen Begriff der Vollkommenheit, obgleich es neben der freien noch anhängende (einen Begriff vom Gegenstande voraussetzende) Schönheit giebt und letztere ein Ideal der Schönheit (der Menschengestalt), in der Vereinigung der ästhetischen Normalidee mit sittlichen Ideen, zuläßt. Der Modalität nach hat die Vorstellung des Schönen eine nothwendige Beziehung auf das Wohlgefallen und sinnet jedermann Beistimmung an, gleichsam nach einem subjektiven Princip, dem Gemeinsinn. Schön ist also, was (Gegenstand oder Vorstellungsart) ohne Interesse und ohne Begriff als formale Zweckmäßigkeit allgemein und nothwendig gefällt und Geschmack ein Beurtheilungsvermögen desselben in Beziehung auf die freie Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft.

Analytik des Erhabenen. Wenn das Wohlgefallen beim Schönen mit der Vorstellung der Qualität, so ist das beim Erhabenen mit der der Quantität verbunden, auch ist dieses mehr negative als positive Lust. Die Naturschönheit führt eine Zweckmäßigkeit in der Form bei sich und entdeckt eine Technik der Natur; dagegen das Zweckwidrige in der Form Erhabenheit erregt, die nur die Ideen der Vernunft trifft, und einen zweckmäßigen Gebrauch, den die Einbildungskraft von seiner Vorstellung macht, entwickelt. Die ästhetische Beurtheilung der Gegenstände in Beziehung auf das Gefühl des Erhabenen ist in Hinsicht des Wohlgefallens mit der im Geschmacksurtheile einstimmig, doch erweckt das Erhabene als mathematisch oder dynamisch eine dem gemäße Stimmung der Einbildungskraft durch Bezie-

hung der durch dasselbe erregten Gemüthsbewegung auf das Erkenntniß- oder Begehrungsvermögen. — Erhaben ist das, was schlechthin über alle Vergleichung groß ist. Groß ist etwas nach einem blos subjektiven Maßstabe in einer ästhetischen (anschaulichen) Beurtheilung der Größe und diese führt ein allgemein mittheilbares Wohlgefallen bei sich, durch Erweiterung der Einbildungskraft an sich selbst, die mit Ideen der Vernunft zusammenzustimmen sucht. Der subjektive Grund des Erhabenen zeigt sich dabei in der Größenschätzung des schlechthin Großen. In der Zusammenfassung einer Erscheinung in die Anschauung eines Ganzen nach einem subjektivgrößten Grundmaß der ästhetischen Größenschätzung fühlt die Einbildungskraft ihre Unangemessenheit zu den Ideen der Totalität und so erweckt sich in uns die Geistesstimmung des Erhabenen, als Gefühl der Achtung für unsere übersinnliche Bestimmung. Erhaben wird uns also die Natur (die rohe) in denjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee die Unendlichkeit des schlechthin Großen bei sich führt und bewegt in ihrer Vorstellung das Gemüth durch eine Lust, die nur mittelst einer Unlust möglich ist. Die Natur als Macht, welche Furcht erregt ohne Gewalt über uns zu haben, ist dynamisch erhaben, denn indem zwar die Unwiderstehlichkeit ihrer Macht uns unsere physische Ohnmacht zu erkennen giebt, entdeckt sie zugleich eine Ueberlegenheit in uns über sie und erhebt uns zu einem begeisternden Wohlgefallen. Diese Stimmung erfordert aber Empfänglichkeit für Ideen (praktische), um das Abschreckende und doch zugleich Anziehende in der Unangemessenheit der Natur zu Ideen zu fühlen. Unter Voraussetzung des moralischen Gefühls, das wir von jedem Menschen fodern, legen wir auch diesem ästhetischen Urtheile Nothwendigkeit bei. — Wie uns das Schöne vorbereitet, etwas ohne Interesse zu lieben, so daß Erhaben, es wider unser sinnliches

Interesse hochzuschätzen, da dessen Vorstellung das Gemüth bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken. Das intellektuelle an sich zweckmäßig Gute muß, ästhetisch beurtheilt, nicht als schön, vielmehr als erhaben vorgestellt werden. Auch Affekte, insonderheit rüstige, welche eine Macht des Gemüths über gewisse Hindernisse der Sinnlichkeit offenbaren, sind erhaben.

Einer Deduktion bedürfen, als Urtheile die ein Princip a priori haben, nur die ästhetischen über das Schöne, in denen das Wohlgefallen die Form des Objekts betrifft, nicht die über das Erhabene, die einen übersinnlichen Grund haben. Da nun jener Eigenthümlichkeit in der allgemeinen Gültigkeit eines einzelnen Urtheils liegt, dessen Anspruch auf jedermanns Beistimmung gleichwohl nicht nach Begriffen vom Objekte Statt findet, so giebt es kein objektives Princip des Geschmacks. Es wird nur, nach den subjektiven formalen Bedingungen eines Urtheils, nicht Anschauungen unter Begriffe, sondern das Vermögen der Darstellung unter das der Begriffe, sofern Einbildungskraft in ihrer Freiheit zum Verstande in seiner Gesetzmäßigkeit zusammenstimmt, subsumirt. Weil nun die subjektiven Bedingungen der Urtheilskraft bei jedem Menschen vorausgesetzt werden können und die Allgemeingültigkeit der Lust sich auf die subjektive Zweckmäßigkeit der Form eines Gegenstandes für dieselbe gründet, so kann dieses Wohlgefallen auch jedermann angesonnen werden. Mithin sind Geschmacksurtheile möglich, daß die Vorstellung eines Gegenstandes seiner Form nach auf die formalen Bedingungen der Urtheilskraft bezogen eine allgemeingültige Lust mit sich führt. Diese Lust ist allgemein mittheilbar und der Geschmack eine Art von Gemeinsinn, der als Beurtheilungsvermögen, mit Abstraktion von allen subjektiven Privatbedingungen, nur auf die formale Eigenthümlichkeit des Vorstellungsgegenstandes Acht hat. Trotz

dessen, daß sich das Schöne auf kein Interesse gründet, verbindet sich mit demselben wenigstens indirekt, durch Verknüpfung mit etwas Anderem, doch eine Lust an der Existenz desselben, ein sowohl empirisches als intellektuelles Interesse. Jenes wegen der Mittheilbarkeit der Lust in der Gesellschaft, dieses weil das Wohlgefallen am Guten mit dem am Schönen verwandt ist und wir die Natur als Beweis der objektiven Gültigkeit der sittlichen Ideen betrachten. Es zeigt daher eine moralisch-gute Denkart und eine schöne Seele, ein unmittelbares Interesse an der Schönheit der Natur zu nehmen.

Kunst als Werk der Willkür und Geschicklichkeit der Menschen ist eine freie, wenn sie nur als Spiel zweckmäßig gelingen kann, eine ästhetische, wenn sie die Lust zur unmittelbaren Absicht hat, und zwar schöne, wenn sie auf eine Vorstellungsart geht, die für sich selbst zweckmäßig ist. Ein Produkt der schönen Kunst muß Kunst sein und doch wie Natur aussehen, wenn es in der bloßen Beurtheilung ohne Sinnenempfindung und Begriff gefallen soll. Schöne Kunst ist Kunst des Genies, durch welches Natur (das angeborne Talent) der Kunst die Regel giebt in mustergültiger Originalität, weil dasselbe ohne nachzuahmen nach keinem Begriffe seine Produkte hervorbringt. Naturschönheit ist ein schönes Ding, Kunstschönheit die schöne Vorstellung von einem Dinge; die letztere erfordert neben Geschmack in der Form der Darstellung noch Genie als produktives Vermögen, welches zu Begriffen ästhetische Ideen auffindet und für sie als Geist den Ausdruck trifft. Die schönen Künste, nach der Art des Ausdrucks in der Mittheilung, Worte, Gebehrdung und Ton, eingetheilt, sind redende: Beredsamkeit und Dichtkunst, von denen jene weniger, diese mehr leistet als sie verspricht; bildende der Sinnenwahrheit: Plastik (Bildhauerkunst und Baukunst) und des Sinnenscheins: Mahlerei und

Lustgärtnerei; Künste des schönen Spiels der Empfindungen: Musik und Farbenkunst. Die Verbindung mehrerer schöner Künste in eine bringen Schauspiel, Gesang, Oper, Tanz u. s. w, hervor. Sollen sie nicht blos der Zerstreuung dienen, so müssen sie mit moralischen Ideen in Verbindung gebracht werden. — Alles Vergnügen, von Billigung und Misbilligung zu unterscheiden, besteht, selbst wenn es durch ästhetische Ideen erweckt wird, in Beförderung der Gesundheit und ist körperliche Empfindung. Es wird bis zum Affekt in dem wechselnden freien Spiel der Empfindungen bei Glücksspielen, Tonspielen und Gedankenspielen erregt. Das Lachen als ein Affekt aus der plötzlichen Verwandelung einer gespannten Erwartung in Nichts, obgleich aus etwas Widersinnigem entstehend, erfreut ungemein, weil es mit der Gemüthsbewegung zugleich die Lebenskräfte erregt.

Dialektik der ästhetischen Urtheilskraft. Es giebt nur eine Dialektik der Kritik des Geschmacks in Ansehung ihrer Principien, wenn über den Grund der Möglichkeit der Geschmacksurtheile überhaupt einander widerstreitende Begriffe auftreten. Die Gemeinörter: ein jeder hat seinen eigenen Geschmack (der Bestimmungsgrund ist blos subjektiv) und: über den Geschmack läßt sich nicht disputiren (durch Beweise entscheiden), obwohl streiten, enthalten in Ansehung ihrer Principien folgende Antinomie: das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffe und es gründet sich auf Begriffe. Diese Antinomie wird gehoben, daß man zeigt, das Geschmacksurtheil gehöre der reflektirenden ästhetischen Urtheilskraft, in welcher allerdings ein Begriff, aber ein unbestimmter vom intelligibelen Substrat der Erscheinungen, vorausgesetzt wird, so daß nach dieser Berichtigung der Thesis sowohl als Antithesis beide Sätze wahr sind. Da es Gründe des Wohlgefallens a priori, ungeachtet sie nicht in bestimmte Begriffe zu fassen sind, giebt, so findet der Empirismus des Geschmacks nicht

Statt und es bleibt nur der Rationalismus. Dieser ist nun der des Realismus oder des Idealismus der ästhetischen subjektiven Zweckmäßigkeit, so daß dieselbe als ein wirklicher (absichtlicher) Zweck der Natur (oder der Kunst) mit unserer Urtheilskraft übereinzustimmen oder nur als eine zufällige Uebereinstimmung zu dem Bedürfniß derselben angenommen wird. Dem ersten widerstreitet, daß die Natur in ihren freien Bildungen blos dem Mechanismus folgt und wir das Richtmaß der Beurtheilung des Schönen a priori in uns suchen. Es macht also nur Idealismus der Zweckmäßigkeit ein a priori gültiges Geschmacksurtheil möglich. — Wenn die Realität unserer Begriffe nur durch Anschauungen dargethan werden kann und diese durch beispielsweise und schematische (in direkter Darstellung) oder symbolische (in indirekter nach einer Analogie) Versinnlichung geschieht, so ist das Schöne das Symbol des Sittlich-Guten. So macht Geschmack den Uebergang vom Sinnenreiz zum habituellen moralischen Interesse. — Weil es keine Wissenschaft des Schönen giebt, so giebt es für die schöne Kunst nur eine Manier nicht Methode, wobei jedoch kein vorgehaltenes Muster eines Genies das Urbild (Ideal) ist. Die Propädeutik zu ihr liegt in der Kultur der Gemüthskräfte durch die humaniora und die zur Gründung des Geschmacks in der Entwickelung sittlicher Ideen und Kultur des moralischen Gefühls.

Kritik der teleologischen Urtheilskraft. Eine objektive Zweckmäßigkeit als Princip der Möglichkeit der Dinge der Natur anzunehmen, dazu haben wir keinen Grund, auch hängt sie ihrem Begriffe keinesweges nothwendig an. Gleichwohl wird teleologische Beurtheilung als regulatives Princip der reflektirenden Urtheilskraft zur Naturforschung gezogen, nach welchem wir uns die Natur als durch eignes Vermögen technisch denken.

Analytik. Die objektive und intellektuelle Zweck-

mäßigkeit geometrischer nach einem Princip gezeichneter Figuren zur Auflösung vieler Probleme ist nur formal ohne Zweck und wird a priori erkannt. Diese Zweckmäßigkeit liegt nicht im Wesen der Dinge, sondern wir bringen sie vermöge der reinen Anschauung hinein. Auf materiale kommen wir dagegen, wenn wir ein Verhältniß von Ursache und Wirkung nur dadurch einsehen, daß wir die Idee der Wirkung der Kausalität ihrer Ursache als die dieser selbst zu Grunde liegende Bedingung der Möglichkeit der ersteren unterlegen, wobei die Wirkung selbst Zweck (innere Zweckmäßigkeit) oder Mittel zum zweckmäßigen Gebrauch anderer Ursachen (relative) ist. Die letzte, giebt zwar Anzeige auf Naturzwecke, berechtigt aber zu keinem absoluten teleologischen Urtheil. Ein Ding ist Zweck, wenn seine Form nicht nach Naturgesetzen möglich ist und die Zufälligkeit derselben Begriffe der Vernunft, ein Vermögen nach Zwecken zu handeln (einen Willen), voraussetzt. Ein Naturprodukt nun existirt als Naturzweck, wenn es nach der Kausalverknüpfung der Endursachen (nexus finalis) sich gegenseitig von selbst Ursache und Wirkung zur Idee eines Ganzen ist, so daß die Verknüpfung der wirkenden Ursache zugleich als Wirkung durch Endursachen beurtheilt werden kann; wie ein jeder Theil eines solchen Produkts durch alle übrigen da ist, so existirt er auch nur um der andern und des Ganzen willen und durch dieselben. Ein solches ist ein organisirtes und sich selbst organisirendes Wesen mit bewegender und bildender Kraft, in welchem alles Zweck und wechselseitig Mittel und nichts umsonst ist. Obgleich dieses Princip der Teleologie als regulativer Begriff für die reflektirende Urtheilskraft nur die innere Zweckmäßigkeit (die innere Form) in organisirten Wesen betrifft, so führt es doch darauf, die gesammte Natur als ein System nach der Regel der Zwecke (Alles in der Welt ist irgend wozu gut) zu beurtheilen, ohne jedoch den Begriff von Gott

als übernatürliche Ursache hineinzubringen, so wie die Fragen, ob die Naturzwecke es absichtlich oder unabsichtlich sind; überhaupt geht dieses Princip nicht die Beschaffenheit der Dinge sondern als subjektive Maxime nur die Beurtheilung der reflektirenden Urtheilskraft an.

Dialektik. Nur zwischen nothwendigen Maximen der reflektirenden Urtheilskraft kann ein Widerstreit Statt finden. Die Maximen der Beurtheilung materieller Dinge und ihrer Formen nach bloßen mechanischen Gesetzen und einiger (der organischen) nach dem Gesetz der Endursachen können sich aber nur als konstitutive Grundsätze der Möglichkeit des Objekts selbst widersprechen, es beruht mithin alle Antinomie zwischen mechanischer und technischer Erklärungsart auf der Verwechselung der Autonomie der nach einer bloßen Idee reflektirenden mit der Heteronomie der unter ein objektives Princip subsumirenden Urtheilskraft.

Die Systeme über die objektive Zweckmäßigkeit (Technik) der Natur sind der Idealismus, daß sie unabsichtlich, und der Realismus, daß sie absichtlich sei; jener ist der der Kasualität (der leblosen Materie) oder der Fatalität (eines leblosen Gottes), dieser der Hylozoismus (lebende Materie) oder der Theismus (lebendige Gott). Diese Systeme alle sind dogmatisch; sie wollen die teleologischen Urtheile über die Natur erklären, leisten aber in keiner Weise, was sie versprechen. Wir können jedoch den Begriff einer Technik der Natur nicht dogmatisch als Gegenstand der bestimmenden Urtheilskraft behandeln, da seine objektive Realität durch nichts gesichert werden kann; er ist nur ein kritisches Princip der Vernunft für die reflektirende Urtheilskraft, nach der wir als Maxime urtheilen. Dabei aber findet die Teleologie und ihre Zufälligkeit nur in einer Theologie ihre Vollendung, da wir uns die Zweckmäßigkeit nicht anders denken können, als daß die Welt das Produkt einer verständigen

Ursache ist, ohne doch deren Dasein beweisen zu können. Der Eigenthümlichkeit unserer Erkenntnißvermögen, Möglichkeit und Wirklichkeit getrennt zu denken, wodurch auch das Besondere in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges wird und doch im Begriffe der Zweckmäßigkeit zur Einheit zusammenstimmen soll, legen wir, um die Möglichkeit der Zusammenstimmung der Dinge der Natur zur Urtheilskraft als nothwendig denken zu können, einen andern möglichen gleichsam intuitiven Verstand zu Grunde, der vom Synthetisch-Allgemeinen zum Besondern, vom Ganzen zu den Theilen geht. — Da beide Principe, das mechanische und teleologische, in einem Uebersinnlichen gegründet sind, aus dem wir die Natur gleichwohl nicht zu erklären vermögen, so können wir dennoch dem Mechanismus einen Technicismus, ohne beide Vorstellungsarten zusammenzuschmelzen, für die reflektirende Urtheilskraft überordnen.

Methodenlehre. Die Teleologie gehört zu keiner Doktrin sondern nur zur Kritik der Urtheilskraft, muß aber die Methode, wie über die Natur nach dem Princip der Endursachen geurtheilt werden müsse, angeben. Bei Dingen als Naturzwecken muß die mechanische Erklärungsart immer einer teleologischen Beurtheilung untergeordnet werden', weil Erzeugung eines organisirten Wesens durch die Mechanik der rohen und unorganisirten Natur unmöglich ist, doch muß denselben als Naturprodukten der Mechanismus als das Werkzeug einer absichtlich wirkenden Ursache beigesellt werden. Dabei liegt nicht der Okkasionalismus sondern der Prästabilismus und zwar als Epigenesis oder generische Präformation der Ursache der innerlich zweckmäßigen Form dieser Wesen zu Grunde. — Auch die Existenz organisirter Wesen können wir nicht anders als Zweck denken, und zwar als Endzweck oder als Mittel in einem Systeme der Zwecke. Ein letzter Zweck der Natur ist der Mensch durch sein Vermögen sich

selbst willkürlich Zwecke zu setzen, durch ihn beabsichtigt die Natur Kultur in einem weltbürgerlichen Ganzen. Endzweck der Schöpfung, welcher jedoch als unbedingt über die Natur hinausliegt, ist der Mensch als moralisches Wesen. —*) Die Physikotheologie, ein Versuch aus den Zwecken der Natur auf die Natur und Eigenschaften einer obersten Ursache zu schließen, bleibt immer nur physische Teleologie, ohne eine Theologie zu gründen, da sie uns nichts von einem Endzweck der Schöpfung eröffnet und nur empirische Data für eine intelligente Welturſache giebt. Da nun ohne den Menschen und zwar als freihandelndes moralisches Wesen die Welt ohne Endzweck ist, so haben wir einen Grund die Welt als System von Endursachen anzusehen und für die Beziehung der Naturzwecke auf eine verständige Welturſache ein bestimmtes Princip (an dem moralischen Gesetze und dem höchsten Gute), die Natur und Eigenschaften derselben zu denken. Es ergänzt also moralische Teleologie die physische und gründet eine Theologie durch ein für moralische Wesen subjektiv hinreichendes Argument (den moralischen Beweis), welches eine mit der Befolgung des moralischen Gesetzes

*) Die Ausführung dieser in die Geschichte der Menschheit (Sittengeschichte und Politik) einschlagenden und von dem Zeitgeist insonderheit angeregten Gedanken hat Kant wiederholt und nach verschiedenen Seiten hin, weil sie eben so sehr an seine Ideale streiften als unmittelbar aus ihnen entsprangen, in mehreren kleinen Abhandlungen niedergelegt, die um so mehr zu beachten sind, als die besondere Erörterung erst seine weltbürgerlichen Ideen, die durchaus nur auf erste Principien gegründet sind, in ihrer vollen Eigenthümlichkrit erkennen läßt: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung? Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte. Zum ewigen Frieden. Erneuerte Frage: ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei? Und zerstreut in den verschiedensten seiner Schriften.

harmonisch zusammentreffende Glückseligkeit vernünftiger Wesen durch eine moralische Weltursache darthut. Doch ist die Wirklichkeit eines höchsten moralisch-gesetzgebenden Urhebers, dessen Eigenschaften wir nur nach Analogie denken, blos für den praktischen Gebrauch der Vernunft hinreichend dargethan, ohne seine Erkenntniß theoretisch zu erweitern. Alle Beweisgründe, die auf theoretische Ueberzeugung wirken, und zum logisch strengen Vernunftschlusse, zum Schlusse nach der Analogie, zur wahrscheinlichen Meinung, zur Hypothese zureichen, bringen kein Fürwahrhalten dieser Art hervor, wenn die Existenz eines moralischen Urhebers und des unsterblichen Geistes bewiesen werden soll; als Bedingungen der Möglichkeit des höchsten moralischen Endzwecks sind es Glaubenssachen und ruhen auf einem freien Fürwahrhalten in reiner praktischer Absicht d. i. einem moralischen Glauben, dem kritische Einsicht in die Schranken der Vernunft allen Zweifel benimmt.

§. 11. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. *)

Den kritischen, die Untersuchung der Principien aller Vernunftvermögen betreffenden Werken schließt sich endlich noch, selbst nach der Absicht des Verfassers, **) diese äußerst

---

*) Dieses Werk hat in Hinsicht der Censur merkwürdige Schicksale erlitten. Das erste Stück passirte unter Hillmer dieselbe, und wurde in der damals in Jena erscheinenden Berliner Monatsschrift abgedruckt. Dem zweiten verweigerte Hermes, der theologische Censor, das Imprimatur. Der Autor sah sich nun nach dem Votum einer theologischen Fakultät um und erhielt endlich die Druckfreiheit von der Königsbergischen. Dieß erläutert die Aeußerungen in der Vorrede seiner Schrift.

**) Diese Schrift enthalte, schreibt er an Ständlin (1793), von den die Bearbeitung des Feldes der reinen Philosophie be-

interessante Schrift an. Denn ob in ihr gleich kein Vernunftvermögen einer Kritik unterworfen, sondern nur die Gründung und äußere Darstellung einer auf moralische Begriffe gegründeten Vernunftreligion, wie sie aus den Anlagen des Menschen hervorgeht, als ein gesellschaftlicher im Zeitverlauf bewirkter Zweck von einem philosophischen Standpunkte aus ins Auge gefaßt wird, so giebt sie doch jener auf der bisher kritisch gesichteten Grundlage ruhenden moralisch-religiösen Weltansicht den vollendenden Abschluß und scheint durch ihr Unternehmen jede geschichtlich hervorgetretene Religion, insonderheit die christliche, zu vernichten oder wenigstens zu beeinträchtigen. Sie zerfällt in vier Abhandlungen.

In der ersten, von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten, zeigt sie, wie neben den ursprünglichen Anlagen zum Guten, welche sich auf das Begehrungsvermögen und den Gebrauch der Willkür beziehen, den Anlagen zur Thierheit, Menschheit und Persönlichkeit, ein natürlicher selbstverschuldeter Hang zum Bösen in der menschlichen Natur, als eine vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauche der Freiheit zu Grunde liegende Abweichung der Willkür vom moralischen Gesetze, Statt findet, welche als die Wurzel alles andern Bösen das radikale Böse heißt. Es zeigt sich darin, daß der Mensch aus Gebrechlichkeit, Unlauterkeit und Bösartigkeit des Herzens die sittliche Ordnung der Triebfeder, nach welcher der Selbstliebe das Gesetz voransteht, in der Aufnehmung derselben in seine Maximen umkehrt. Wie von dieser Verstimmung unserer Willkür der Zeitursprung ein Widerspruch, der Vernunftursprung unerforschlich ist, eben so unbegreiflich, obwohl

---

treffenden Auflösungen der drei Aufgaben: 1) Was kann ich wissen? (Metaphysik), 2) Was soll ich thun? (Moral), 3) Was darf ich hoffen? (Religion), die letzte.

gemäß dem Sollen des Sittengesetzes möglich, ist die Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft. Sie ist als Reinheit der Triebfeder Umkehrung der Denkart, eigene Herzensänderung und eben so sehr als der Hang zum Bösen unser eigen Werk. — Gnadenwirkungen können wir weder zum theoretischen noch praktischen Gebrauche in unsere Maximen aufnehmen, sie nur als etwas Uebernatürliches einräumen.

In der zweiten, von dem Kampfe des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen, stellt sie die Rechtsansprüche beider auf diese Herrschaft dar; — des guten (des Sohnes Gottes, der die menschliche Natur annahm, als das Ideal der Gott wohlgefälligen Menschheit), weil nur die Gesinnung nicht die That in Frage kommt, die lautere von Grund aus gebesserte Gesinnung auch ein Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit und Festigkeit bei sich führt, und durch gebesserte Gesinnung der göttlichen Gerechtigkeit auch in Hinsicht früherer Verschuldungen ein Genüge geschieht, der Mensch gerechtfertigt wird; — des bösen (des Fürsten dieser Welt) durch geschichtliche Erzählung des Kampfes beider entgegengesetzter Principe nach der Vorstellungsart der heiligen Schrift, welche ihrer mystischen Hülle entkleidet den Sinn hat, daß die selbstverschuldete Verkehrtheit nur durch die Idee des Sittlichguten in ihrer Reinheit bewältigt werden kann. — Eine Religion kann zwar zu ihrer Einführung der Wunder und Weissagungen bedürfen, Wunderglauben aber an sich ist kein Bestandstück der Religion und die auf moralische Gesinnung gegründete muß alle Wunder entbehrlich machen.

In der dritten, vom Siege des guten Princips über das böse, giebt sie an, wie die Herrschaft des ersten durch Errichtung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen, eines ethischen gemeinen Wesens, gesichert werde, welches, durch frei-

williges Zusammentreten in einem schon vorhandenen Staate entstehend, nach einem absoluten ethischen Ganzen strebt. Es ist der Begriff von einem Volke Gottes, das in der Form einer sichtbaren Kirche, gegründet auf einem in heiligen Schriften festgehaltenen historischen oder Offenbarungsglauben an statutarische göttliche Gesetze mit gottesdienstlicher Religion (Kultus), in der Erscheinung auftritt. Der Kirchenglaube aber hat, der Schriftgelehrsamkeit unbeschadet, zu seinem höchsten Ausleger den reinen Vernunftglauben; so wie denn der Uebergang von jenem zu der Alleinherrschaft des reinen Religionsglaubens, indem wir den gottesdienstlichen Aberglauben mit einem naturalistischen Unglauben vertauschen, da nicht der Sohn Gottes in der Erscheinung sondern in uns selbst den gottwohlgefälligen Lebenswandel hervorbringt, die Annäherung des Reiches Gottes ist. Historisch stellt sich die allmähliche Gründung der Herrschaft des guten Princips in der christlichen Kirchengeschichte dar und giebt unserer Zeit Hoffnung, daß die in ihr waltenden moralischen Begriffe doch endlich die Oberhand erhalten werden. — Der Glaube an eine göttliche Dreieinigkeit (Schöpfer und heiliger Gesetzgeber, Erhalter und gütiger Regierer, und gerechter Richter oder Vater, Sohn und heiliger Geist) ist Vorstellung einer praktischen Idee, in Beziehung auf die sittliche Natur des Menschen das Geheimniß der Berufung, Genugthuung und Erwählung betreffend, und nicht Erweiterung der theoretischen Erkenntniß von der göttlichen Natur.

In der vierten, vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips, unterscheidet sie eine selbst geoffenbarte Religion, ihrer äußern Mittheilungsfähigkeit nach, in eine natürliche (selbst einzusehende) und gelehrte, von denen, wie im Christenthum, diese auf jene gegründet sein muß, wenn wir die Religion in uns nicht außer uns suchen.

Denn das sei der wahre Dienst der Kirche, wo aber Offenbarungsglauben der Religion vorhergeht und das Mittel als Zweck geboten wird, da sei Afterdienst. Sie zeigt, wie diese Voranstellung des Statutarischen und Historischen vor dem Reinvernünftigen den Religionswahn mit allem Aberglauben, sich Gott wodurch anders als den guten Lebenswandel wohlgefällig zu erweisen, und das Pfaffenthum mit Fetischdienst und Hierarchie hervorbringe. — Gnade ist eine überschwengliche Idee und der Begriff von Gnadenmitteln (Gebet, Kirchengehen, Taufe, Kommunion) scheint nur zum Mittel der Selbsttäuschung zu dienen, wenn diese Handlungen sich nicht auf ihnen gemäße Gesinnungen beziehen.

§. 12. Verlauf und Fortschritt der Untersuchungen seit dem Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft.

Als Kant den Vorsatz faßte, die reine Vernunft einer Kritik zu unterwerfen, beschränkte er dieses sein Vorhaben nur auf die spekulative. Durch ihren Inhalt sowohl als ihren das Feld des Uebersinnlichen der Spekulation entreißenden Ausgang schien er auch in der That den Grund zu einer systematischen Metaphysik wie der Natur so der Sitten gelegt zu haben. Für die letztere freilich nur in so weit, als in jener die Ideen des Unbedingten auf eine Weise der spekulativen Erkenntniß enthoben und doch beibehalten werden, daß, sollen sie anders irgend eine Gültigkeit haben, sie diese nur als Principien eines praktischen Vernunftgebrauchs bewähren können. Denn diese in späteren Werken näher an einander gerückte Verbindung der an sich leeren spekulativen Ideen mit dem einer übersinnlichen Ordnung der Dinge gehörenden Sittengesetze ist ja wohl der Grund-

gedanke seiner ganzen Philosophie; er hat ihm vor und während der Ausarbeitung der Kritik trotz aller Unbefangenheit der Untersuchung doch immer im Hintergrunde der Seele gelegen. Es ist unbegreiflich, wie ihr scheinbar skeptischer Ausgang den in ihm liegenden Zweck so ganz verdecken konnte, zumal da er im Kanon ihrer Methodenlehre, welcher doch dem Kreis aller vorhergehenden Untersuchungen durchaus fremd ist, die Endabsicht aller Spekulation, Freiheit, Gott und ein zukünftiges Leben nur an eine auf moralische Gesetze gestützte, intelligibele für uns gehoffte Welt knüpft, und selbst die Naturforschung als Physikotheologie in Aussicht stellt. Als er daher die Kritik der reinen Vernunft vollendet hatte, deren Titel, weil er mehr verspricht als sie leistet, allein schon beweist, daß mit ihr nach dem ersten Entwurfe das kritische Geschäft beendigt sein sollte, mochte es wohl seine Absicht sein, an die Ausführung und Anwendung der in ihr niedergelegten Principien zu gehen, wie er denn auch am Schlusse der Vorrede zur ersten Auflage ein System der reinen spekulativen Vernunft unter dem Titel Metaphysik der Natur ankündigte, und im Werke selbst mehrmals eine Transscendentalphilosophie, in welcher neben den ursprünglichen auch alle abgeleiteten reinen Begriffe nebst ihrer Analysis enthalten sein sollten, zu liefern versprochen hatte. Dazu kam es indessen nicht. Seitdem er nämlich den bisher unbetretenen kritischen Weg der Untersuchung eingeschlagen hatte, eröffneten sich in unablässiger Verfolgung desselben dem scharfsinnigen Forscher bei erweitertem Gesichtskreise von Schritt zu Schritt so viele unentdeckte Aussichten in die unbeachtet gebliebenen Gegenden der reinen Vernunft, daß ihn, den seine Natur mehr drängte, Principien aufzusuchen als diese in ihrer Anwendung und Brauchbarkeit darzustellen, das Vordringen vor allem Stillestehen einlud. Er spricht zwar mehrmals von einem Plane,

den er sich zur Bearbeitung des Feldes der reinen Philoso-phie entworfen habe, und man könnte dahin seine drei Fragen im Kanon der Methodenlehre der reinen Vernunft: was kann ich wissen (Metaphysik)? was soll ich thun (Moral)? und was darf ich hoffen (Religion)? ziehen. Daß aber derselbe nur ganz im Allgemeinen, nach keinem bereits fertigen Schema und für die Ausführung gemacht war, ergiebt sich unwidersprechlich aus dem Fortgang der kritischen Untersuchungen selbst.

Die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, unter allen seinen Arbeiten die einzige Schrift, welche eine in innerer Vollendung ausgeführte Anwendung seines Systems enthält, ließ er zwar alsbald zur Bestätigung seiner in der Kritik dargelegten Ansichten folgen, sie sind aber seiner eigenen Aeußerung nach (in einem Briefe an Schütz) nur eine Vorarbeit zu jener versprochenen Metaphysik der Natur. Auf gleiche Weise rückten die fortgesetzten oder neu begonnenen kritischen Unternehmungen eine Darstellung der Metaphysik der Sitten immer weiter hinaus. Er fühlte nämlich das Bedürfniß theils zur Aufhellung bisheriger Mißverständnisse theils zu festerer Begründung der praktischen Philosophie auch ihre Grundlage einer eigenen Prüfung zu unterwerfen. Er schickte daher anfänglich eine Grundlegung zur Metaphysik der Sitten dieser vorauf, um nur erst auszumachen, was denn eigentlich Sittlichkeit sei, und dann noch, ihren Zusammenhang mit der spekulativen aufzuweisen, gleichsam als Schlußstein des von ihm seit Jahren eingeleiteten Gedankenganges, eine Kritik der praktischen Vernunft. Damit fertig geworden führten ihn wahrscheinlich die damaligen Verhandlungen über die Endursachen auf eine kritische Durchforschung der Zweckmäßigkeit und damit des Geschmackes. Mit diesen Untersuchungen hebt in Kants kritischen Bestrebungen eine neue Epoche an, für welche sich, wenn wir die Teleologie ausnehmen, nur geringe Andeutun-

gen in seinen früheren Werken finden. In der Kritik der Urtheilskraft nahm er einen vollständigeren Ueberblick über das Ganze der Philosophie, bemerkte die Lücke zwischen dem Erkenntniß- und Begehrungsvermögen und gelangte für das Gefühl der Lust und Unlust zu einer neuen Art von Principien a priori, die seinen Begriff von reiner Vernunft nicht nur sondern auch das Gebiet der Philosophie erweiterten. Leider kam er später nie wieder auf die Geschmackskritik und die Verbindung der Teleologie überhaupt mit dem System der gesammten Erkenntniß zurück, so daß der lose Zusammenhang dieser so scharfsinnigen Zergliederungen viele seiner Schüler bewog, sie nur als einen Anhang zu der in den beiden vorhergehenden Kritiken aufgestellten Lehre zu betrachten. Eine gleiche Bewandniß hat es mit der Schrift: Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, dieser ächtesten Frucht des achtzehnten Jahrhunderts. Sie hatte den Zweck, aus der auf geschichtlichem Grunde erwachsenen Dogmatik den reinvernünftigen Kern herauszuschälen und der sichtbaren Darstellung eines ethischen Gottesreiches wie der in ihr geübten Gottesverehrung eine moralische Grundlage zu geben. Auch diese Schrift ist keine Anwendung bisheriger kritischer Principien sondern eine Erweiterung dieser selbst, ohne daß doch ihr systematischer Zusammenhang mit den früheren angedeutet ist. Nicht allein daß er das Verhältniß einer positiven zu der reinen Vernunftreligion für die Anwendung nach seiner Weise feststellte, sondern er untersucht eigentlich den Grund und das Wesen der Versöhnungslehre, zu welcher, wie sie denn das Herz jeder auf die Bedürfnisse der Menschheit gegründeten Religion ist, alle anderen Lehren, Kirche und Gottesdienst in Beziehung stehen. So vielfach auch dieser Gegenstand besprochen war, die Art, wie ihn Kant seinem Standpunkte gemäß behandelte, hätte die wichtigsten Folgen

haben müssen, wenn nicht gerade hier wie die Stärke so der Mangel seiner Philosophie am sichtbarsten hervorgetreten wäre. Jedenfalls, und das zu zeigen ist hier nur unsere Absicht, ist dieses Werk als eine Ergänzung der eigentlich kritischen Schriften zu betrachten.

Kant stellte überhaupt kein in sich vollendetes, allumfassendes System auf. Das Streben seines tiefeindringenden Verstandes ging einzig auf eine feste und sichere Grundlage zu einem solchen. Indem er nun auf kritischem Wege die Principien in systematischer Vollständigkeit zusammt den Bedingungen ihres Gebrauchs aufsuchte, knüpfte er seine Betrachtung zunächst an die damalige Metaphysik an und die Kritik der reinen Vernunft war ihr Resultat. Bei ihr konnte er nicht stehen bleiben; es galt vielmehr den Ideen eine feste Unterlage zu geben. Dieß geschah in der Grundlegung und der Kritik der praktischen Vernunft. Was verbindet nun beide zur Einheit? Die Beantwortung dieser tiefsinnigen Frage enthält die Kritik der Urtheilskraft. Bei ihrer Ausarbeitung orientirt er sich psychologisch über die ganze reine Philosophie, ihren Umfang und ihre Eintheilung, deren Begriff sich so bedeutend erweitert hatte. Zuletzt schien es noch zweckmäßig, das christliche Religionssystem mit der reinen Vernunftreligion nach dieser moralisch-religiösen Weltansicht, welche der Gipfel seiner Spekulation ist, in Vergleichung zu stellen. So rastlos fortgerissen von seinem eigenen Gedankengange, war es kein Wunder, wenn er den philosophischen Bestrebungen seiner Freunde und Gegner eine nur geringe Aufmerksamkeit widmete und keinen hartnäckigeren Gegner kannte als das unabwendlich heranrückende Alter. Und in der That, als er nun endlich zu einem gegen seine ersten Zwecke sehr erweiterten Ziele gelangt war, um das doktrinale Geschäft mit dem kritischen zu vertauschen, war er fast stumpf und unfähig geworden, den berichtigten

Principien gemäß die Philosophie als System zu bearbeiten. Wir haben in den von ihm zuletzt herausgegebenen Schriften die alten nur aufs neue durchgesehenen Kollegienhefte, welche obgleich später erschienen doch keinesweges den Gedankengang ausführen oder erweitern, sondern nur in fast aphoristischer Form seine längst nieder geschriebenen, oft schlagenden geistreichen Bemerkungen enthalten, wie dafür besonders die Anthropologie, diese Fundgrube guter Beobachtungen, ein Beispiel ist. Wir meinen hier die metaphysischen Anfangsgründe der Rechtslehre und Tugendlehre und die Anthropologie, auf welche wir später noch einmal zurückkommen werden. Jene beiden erst genannten Werke sind unter dem, man kann zweifeln ob von Kant selbst herrührenden, Gesammttitel, Metaphysik der Sitten, vereinigt erschienen. Das sind sie nun aber ganz und gar nicht, da sie ja so viele empirische Begriffe aufnehmen; eben so wenig als die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft eine Metaphysik der Natur sind. Sollte diese Behauptung bedenklich scheinen, so berufe ich mich auf Kants eigene Aeußerungen, die ich aber nur dann zu vertreten Willens wäre, wenn er uns noch mit seinem in den letzten Jahren projektirten Werke: Vom Uebergange der Metaphysik zur Physik, hätte beschenken können. Was auch sonst dasselbe hätte enthalten können, so viel ist wohl gewiß, daß es eine im Kantischen Systeme sichtbare Lücke, wie z. B. sittliche Willensbestimmung doch nur in innerer Natur zur Stärke der Tugend heranreifen könne, hätte ausfüllen müssen.

Die kleineren in dieser Periode verfaßten Aufsätze haben darin einen ganz eigenthümlichen Werth, daß in ihnen der Metaphysiker zu den Angelegenheiten der Zeit herabsteigt, um ihr Urtheil zu bestätigen, zu läutern oder ihm streitend entgegenzutreten; wogegen er in seinen Hauptwerken über

aller Zeit oder doch wenigstens der gesammten verflossenen steht. Wo er nur die Feder zu neuen Ausarbeitungen ansetzt, finden wir ihn originell, wie dieß die Vergleichung mit den Mitsprechenden in einer leichter faßbaren Sache dem Unbefangenen gar bald anzeigt, und um so belehrender, als er vom Standpunkte des Lebens zu den leitenden Principien und Ideen hinaufschaut, nach denen jene die Zeit bewegenden Fragen zu beantworten sind. Sie beziehen sich neben den Streitschriften meist auf Naturgeschichte (in seinem Sinne) und Geschichte der Menschheit, insofern in dieser die Vernunft unter politischen und religiösen Ideen sich nach einem Endzwecke hin entwickelt. Wenn er früherhin überwiegend der Spekulation nachhing, so verweilt er nun aus Alter und Neigung blos bei Gegenständen, welche die praktischen Resultate seines Systems berührten Ganz vorzüglich merkwürdig ist dabei die Wahrnehmung, daß wie der reifende Mann die Träume eines Metaphysikers so der Greis an seinem Lebensabende die Träume eines Politikers träumte, und durch die allgewaltigen Bewegungen der Zeit dazu vermocht wurde, wie etwa die untergehende Sonne einen schönen Morgen verkündet. Welchen selbst nüchternen Philosophen aber, wenn er nur an Ideen hält, hätte nicht der Glaube an die Vervollkommnungsfähigkeit der gesellschaftlichen Verfassung und die endliche Herrschaft des Rechts sogar zu jugendlich schwärmerischen Phantasien hingerissen! — Gehen wir nun ins Einzelne, so können wir folgende Grundgedanken hervorheben. Er bestimmt aus der Idee einer Naturgeschichte den Begriff einer Menschenraçe, der gemäß im ursprünglichen Stamme die Anlage zu einer für Boden und Klima zweckmäßigen Auswickelung eines späterhin auch in anderen Gegenden nothwendig anerbenden Farbenunterschiedes gelegen habe. Der Streit, in welchen er dadurch mit Georg

Forster*) gerieth, hat nicht verhindern können, daß nicht dennoch sein Begriff von Race dem von Varietät vielfach gleichgestellt wurde. In Hinsicht der Geschichte der Menschheit findet er die letzten praktischen Ziele der Entwickelung der menschlichen Anlage, seitdem der Mensch durch seinen Verstand aus dem Naturzustande herausgetreten, in Gründung einer vollkommenen Staatsverfassung und eines ewigen Friedens durch ein Weltbürgerrecht in einem Staatenbunde, und stellt der Bearbeitung der Weltgeschichte diese Idee als Plan der Natur zum Leitfaden auf. Eine göttliche Erziehung des Menschengeschlechts, bei der also der Mensch seine Geschichte nicht selber machte, widerstreitet allen seinen Principien. Er bevorzugt gerade seine Zeit, als die Zeit der Aufklärung, als des mündig gewordenen Verstandes und Volkes, und sieht in ihr einen Erfahrungsbeweis des Fortschreitens vom Schlechteren zum Besseren, wenn auch nicht in den Gesinnungen doch in den äußeren Thaten. Es gilt nur die selbstständig forschende und prüfende Philosophie, und die auf Ideen gegründete Theorie vor allem Schlendrian der Praxis.

§. 13. Kants Philosophie und sein Zeitalter.

Die voranstehende Darstellung des Inhaltes der Kantischen Hauptwerke ist ein möglichst treuer und wahrhafter Auszug aus ihnen, welcher in Sprache und Gedankengang denselben durchaus sich anschließend, ohne Umstellung, Dollmetschung und Erläuterung, in trockenem Umriß und gleichsam verjüngtem Maßstabe vors erste nur ihren eigentlichen Sinn wiederzugeben versucht. Er läßt uns, wenn auch ohne das ursprüngliche Leben der Darstellung, doch wenigstens übersichtlich den Gang und die Resultate

*) Deutscher Merkur 1786. Monat October und November.

seines Philosophirens erkennen. Wer nun, mit der Geschichte der Philosophie vertraut — denn in ihr trat er auf und nur in ihrem Zusammenhange kann er auchrich tig beurtheilt werden — das Ganze seiner Leistungen überblickt, der wird anfänglich kaum zu entscheiden wagen, was er mehr anstaunen soll sein Philosophiren oder seine Philosophie. Mit bewunderungswürdigem Scharfsinne, dem sich ein gleicher Tiefsinn beigesellte, zergliedert er die Begriffe, entwickelt die Beweise und behält bei der vollendetsten Ausführung des Einzelnen mit architektonischem Blicke stets Vereinigung zum Ganzen im Auge. Gewohnt sich überall zu fragen, wovon gehen wir aus, wohin wollen wir und wie können wir das Ziel erreichen, sucht er in einem zergliedernden Gedankengange sich Bahn zu machen und Grund zu legen zu jeder vorgetragenen Behauptung und durch vorhergängige Entwickelung Begriffe und Urtheile festzustellen. Er dringt auf wissenschaftliche Gewißheit, wo sie nur irgend zu haben ist, erkennt aber auch Unwissenheit an, wo sie unvermeidlich ist, und bringt dadurch die Philosophie vom Vielwissen zum Gründlichwissen. Dabei beruhigt er sich nicht eher als bis er zu letzten Gründen der menschlichen Erkenntniß durchgedrungen ist, die er als solche anzuerkennen genöthigt ist. Er kommt darin unter seinen großen Vorgängern hauptsächlich mit Aristoteles überein. Dann ist sein Blick bei der feinsten Spekulation und wohl gerade durch sie geleitet, immer auf die letzten Zwecke der Menschheit gerichtet, die er nicht im Erkennen der Dinge, sondern im Handeln suchte. Und das Erzeugniß dieses Philosophirens? Erstlich können wir sagen, alle früheren, Aristoteles und Wolff nicht ausgenommen, die einzigen, die gleichsam encyklopädisch waren, haben nur getrennte Theile der Philosophie bearbeitet, er allein hat dieselbe als ein organisches Ganzes, in welchem jeder Theil seine natürliche Stelle hat, im Zusammenhange

eines Systems dargestellt. Ferner verliert sich bei vielen die Philosophie in andere Wissenschaften oder steht vereinzelt als dürrer Zweig der menschlichen Erkenntniß da, bei ihm sehen wir Unterschied und Verbindung mit Leben und Wissenschaft; irrte sie sonst verlassen oder dienend umher, so wird sie jetzt die Königin der Wissenschaften, welche Gesetze und Regel vorschreibt. Sie ist nicht Wissenschaft allein, wie bei den Griechen, steht aber auch nicht unter und zwischen andern, wie bei den Neuern. Er ist der erste, der eine wahrhaft reine Philosophie geliefert hat. Einen so tiefen Blick in die Natur und das Wesen der Vernunft, wodurch es ihm möglich wurde, nach Durchmusterung und Sonderung ihrer Theile, zur vollkommensten Ueberschauung und Zusammenfassung des Ganzen ihrer Erkenntniß zu gelangen, hat vor ihm keiner gethan. Endlich trennt sich ihm eine sinnliche Welt der Erscheinungen, der fruchtbare Boden der Erfahrung, auf den alle unsere Wissenschaft beschränkt bleibt, von einer übersinnlichen, in dem Sittengesetz und seinem höchsten Gute wurzelnden der Dinge an sich, zu der aber auch jene nach subjektiven Principien der Zweckmäßigkeit zusammenstimmt. Durch diese Sonderung lösten sich ihm alle Räthsel der Spekulation, so weit es dem Menschen möglich ist; sie bestimmte die Grenzen menschlicher Einsicht und verwies wegen der Realität der Ideen auf einen in moralischer Gesinnung gegründeten praktischen Glauben, den selbst Naturbetrachtung belebe. Er beschränkte also alles Wissen auf Gegenstände der Erfahrung, wies als unmittelbare Thatsache ein in der Vernunft liegendes Grundgesetz der Sittlichkeit auf und gründete darauf die nothwendige Voraussetzung des Glaubens an die Realität der spekulativen Ideen. Dieses Philosophem hat er nicht sinnreich ausgedacht, sondern ist nur durch sein Philosophiren darauf geleitet worden, auch ist es nicht vor diesem in ihm vorhanden

gewesen, so daß es nur einer kunstreichen Dialektik bedurfte, um annehmbar gemacht zu werden. Wir sehen es werden und fühlen seine eigene Ueberraschung, die ihn beschlich, als er unbekümmert um jedes Interesse im Fortgange seiner Zergliederungen zu diesen Resultaten gelangte und von mehreren Seiten ausgehend den genauesten Zusammenhang und die innigste Uebereinstimmung der Theile bemerkte. Es soll also nicht aus willkürlichen Annahmen und Voraussetzungen bestehen sondern in der Natur der Vernunft selbst gegründet sein, aus der es eben durch richtiges Philosophiren hergeleitet wird. Unsere Philosophie über das Wesen der Dinge will Wahrheit, eine noch so sinnreiche Hypothese bleibt immer Dichtung. Diesen Anspruch an Wahrheit macht freilich jeder Philosoph und legt bestimmter oder unbestimmter als Regel der Wahrheit die eigene Vernunft zu Grunde; auch muß es einen in allen Menschen vorhandenen Quell der Wahrheit geben, aus dem jeder sich zu schöpfen bemüht. Es wird aber gerade die Frage, bei den Einzelnen, wie sie geschöpft und dem gemäß die Wahrheit erreicht haben. Noch weniger dürfen wir eine Sonderung dessen, was ein Philosoph hat sagen wollen und was er gesagt hat, gelten lassen, denn im Ausspruch besteht eben das Philosophiren und es ist ein Mangel desselben, wenn ihm die wahre Richtung und Klarheit fehlt.

Jedes Philosophem indessen, als geschichtlich entstanden, ist auch eine Frucht einer bestimmten Zeit und trägt neben dem Gepräge der Individualität zugleich die Färbung seines Jahrhunderts. Der einzelne, mitten in seine Bildung hineingeboren, wird von dem es bewegenden Geiste aufgezogen; er lernt seine Sprache, seine Denkart, seine Sitten und seinen Glauben und knüpft stark geworden seine eigenen Bestrebungen an sie an. Jede solche Zeitansicht wird aber die Philosophie, welche doch im Großen und Ganzen die

leitenden Ideen angeben soll, auf einer bestimmten Stufe ihrer Entwickelung finden. Wer daher für Philosophie und Geschichte der Menschheit wahrhaft fortbildend wirken soll, wird seine Bestrebungen zunächst an den zeitigen Zustand der Metaphysik anknüpfen und von ihrer wissenschaftlichen Verbesserung aus eine Umgestaltung oder Begründung der Weltansicht des Zeitalters bewirken. So stehen beide in einem sich gegenseitig beschränkenden Wechselverhältniß.

Kant trat in Deutschland und zu einer Zeit auf, in welcher auf der einen Seite das Gefühl geistiger Selbstständigkeit, gehoben durch die Gewähr ungehemmter Gedankenfreiheit, Haß gegen allen äußeren Zwang, positive Herkömmlichkeit und überlieferte Wahrheit ins Leben gerufen, auf der anderen dagegen Widerwille gegen gehaltlosen Formelkram die Untersuchung der Natur, dem Menschenleben und der Geschichte zugewendet hatte, dabei aber ein tieferes religiöses Gefühl und eine höhere Wahrheit auch ihre Ansprüche geltend zu machen suchten; kurz in Staat, Kirche, Wissenschaft und Glauben jene Gegensätze hervorzutreten begannen, in deren gegenseitigen Kämpfen die Weltgeschichte den Anfang einer neuen Epoche gefunden hat. Mit umsehendem Blicke ergriff er das wissenschaftliche, politische und sittlich-religiöse Leben des Zeitalters, würdigte es nach Principien des freien Vernunftgebrauchs und suchte dem Urtheil über alle Bestrebungen desselben die kritische Vollendung zu geben. Unbekümmert um den Ausgang, durch keine Autorität gebunden, ging seine Absicht nicht auf Rechtfertigung einer vorgefaßten Ansicht sondern auf Aufsuchung der richtigen Aussprüche der sich allein selbst richtenden Vernunft. Was Aufklärung, Glaubens- und bürgerliche Freiheit und Menschenrechte betraf, ging er in die Gesinnung seiner Zeitgenossen ein, ragt aber weit über sie hinaus durch den hohen Begriff, den er von der Menschheit sich entwarf und

durch seine kritisch begründete Scheidung menschlicher Einsicht von der durch die Unterscheidung der Erscheinungen und des Dinges an sich vorbereiteten und auf dem Anker des Sittengesetzes ruhenden, sittlich-religiösen Glaubenslehre. Von dem Boden seines Jahrhunderts sich erhebend stellte er sich so erst auf die Höhe der gesammten Kulturstufe desselben, von wo aus er die jüngste Vergangenheit hinter sich lassend vertrauensvoll auf eine neue Zeit hinausblicken konnte. Zu diesem Standpunkte aber, von dem aus er die vorhandene Weltansicht begründete und eine neue vorbereitete, gelangte er indessen nur durch fortgesetzte Spekulation, welche, wie schon bemerkt, den Faden an ihren geschichtlichen Verlauf anknüpfte.

Ausgehend also von der Zeitbildung und in die Geschichte der Philosophie hineingreifend findet der selbstdenkende, nach Ueberzeugung und Aufklärung ringende Kopf Stoff genug, um an ihm seine Betrachtungen anknüpfend die allen Menschen vorschwebende philosophische Wahrheit der Wissenschaft näher zu bringen. In welcher Tiefe er aber seine Aufgabe sich stellt, welche neuen wissenschaftlichen Hülfsmittel er zu ihrer Lösung durch Forschung herbeischafft, in welchem Umfang, welcher Klarheit, Schärfe und innerer Gedankenwahrheit er sie handhabt: dieß beruht dann gänzlich auf dem einzelnen Forscher und bestimmt eigentlich seine Originalität. Kant stand, wie wir sahen, zwischen der schulmäßigen Philosophie der alles beweisenden Wolfischen Schule und den aus den Englischen psychologischen Untersuchungen hervorgehenden skeptischen Beschränkungen Humes in der Mitte und fand in diesen eine Veranlassung zur Verbesserung seines eigenen Schulsystems, gegen welches er schon früher der vielen fehlgeschlagenen Versuche wegen ein gegründetes Mißtrauen geschöpft hatte.

§. 14. Zweck Umfang und Ausgang derselben.

Durch jede bisherige Metaphysik, die in ihrem Dogmatismus keine Einsicht gewährt, eben so wenig als den Skepticismus, der alle Philosophie aufhebt, befriedigt, durch die Entdeckung der synthetischen Urtheile a priori dagegen, deren Vorhandensein thatsächlich vorlag, auf eine neue Spur der Untersuchung geleitet, legt er sich Humes Problem der Kausalität in seiner größten Allgemeinheit aufs neue vor und drückt es in der Frage aus: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? Da nun die Beantwortung des Grundes der Möglichkeit solcher Erkenntnisse nur in der Einrichtung unserer Vernunft als dem Quell aller reinen Erkenntniß liegen kann — denn Humes Zweifel ließen sich weder aus der Erfahrung noch durch Begriffszergliederungen lösen — so nimmt die Untersuchung alsbald eine subjektive Richtung auf die Erforschung der eigenen Vernunft; es entsteht ihm die Aufgabe einer Kritik der reinen Vernunft und, weil jede Erkenntniß, wodurch wir die Möglichkeit und den Gebrauch von Erkenntnissen a priori einsehen, transscendental heißt, die Idee einer Transscendentalphilosophie, als Untersuchung unserer Erkenntnißart a priori von Gegenständen und als Propädeutik jeder künftigen Metaphysik. Diese Kritik, anfänglich wohl nur auf die Vernunft in ihrem spekulativen (theoretischen) Gebrauche beschränkt, geht nun ihrem Zwecke nach eigentlich auf die Bestimmung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft in Hinsicht übersinnlicher Gegenstände, und sucht in kritischer Auflösung obiger Frage, in deren Vernachlässigung er die Ursache der Ungewißheit und Widersprüche in der Metaphysik setzt, durch Abstellung aller Irrungen gerechte Ansprüche zu sichern und grundlose Anmaßungen abzufertigen, d. h. die Quellen sowohl

als den Umfang und die Grenzen des Erkennens zu bestimmen. Daher werden an dem Leitfaden aller erkennenden Vermögen die transscendentalen Principien a priori aller Erkenntniß nachgewiesen und die Bedingungen ihres objektiven Gebrauchs oder ihrer Beziehung auf Objekte (objektive Realität) dargethan mit einer Vollständigkeit und Ausführlichkeit, die nichts zu wünschen übrig läßt, und in einer Sprache, die zwar abstrakt und scholastisch, aber bestimmt und angemessen ist. Die Bestimmtheit des Ausdruckes erscheint als Folge des bestimmten Denkens; jeder Ausdruck bezeichnet treffend den entsprechenden Begriff, wenn man die Theorie billigt, von der er ausgeht. Im weiteren Verlaufe entdeckt es sich, daß auch Vernunft im praktischen Gebrauche, ja selbst Urtheilskraft, Principien a priori, die also ebenfalls zur Transscendentalphilosophie gehören, zu Grunde liegen haben und mithin auch einer Untersuchung ihrer Möglichkeit bedürfen, die insofern gleichfalls Kritik genannt werden kann. Die Kritik der praktischen Vernunft, welcher er eine Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, den Begriff Pflicht und Sittlichkeit zu bestimmen, voraufschickte, baut auf dem in dieser aus der Untersuchung: wie ist reine Willensbestimmung möglich? hervorgegangenen Grundgesetze der reinen praktischen Vernunft als Thatsache weiter fort — daher auch ihr systematischer Gang — führt die schon in der reinen angedeutete objektive Realität der Ideen im praktischen Gebrauche durch Beantwortung der Frage: wie ist das höchste Gut praktisch möglich? weiter aus und vollendet somit das eigentlich kritische Geschäft. Die der Urtheilskraft dagegen hat nicht allein einen ganz neuen Standpunkt, indem sie nicht von den Principien zur Anwenduug fortgeht, sondern an empirische Gegenstände ihre Reflexionen anknüpft, sie erweitert auch durch Aufnahme der Zweckmäßigkeit den Gesichtskreis so bedeutend, daß man gewiß sein kann, wenn

er sie in den ersten Entwurf der ganzen Kritik mit einbegriffen hätte, Anordnung, Verknüpfung und selbst Ausgang seines ganzen Unternehmens wäre anders ausgefallen, wenn auch gleich das Resultat, eine überschwengliche Spekulation zu ermäßigen und die Principien einer ächten Sittlichkeit zu befestigen, wesentlich dasselbe geblieben wäre. Durch die Kritik der Urtheilskraft bekam das ganze kritische Geschäft Erweiterung und Aussicht, ja überhaupt regt kein Werk dieses feinen Denkers so an und läßt einen so tiefen Hintergrund ahnden als eben dieses. Es wird in ihr die Angemessenheit der Natur in ihren empirischen Beschaffenheiten zu unseren Erkenntnißvermögen nach dem subjektiven Princip der Urtheilskraft, der Zweckmäßigkeit, beurtheilt und eine ästhetische Vorstellung derselben als formaler und eine logische als realer unterschieden. Für jene sucht er den transscendentalen Grund unserer Urtheile über schön und erhaben, für diese fragt er nach der Berechtigung Naturprodukte als Naturzwecke, ja das Ganze der Natur als ein System von Zwecken vorauszusetzen. Bei diesen Betrachtungsweisen zergliedert er die Natur der menschlichen Urtheilskraft bis in ihre ersten Elemente.

An jener Hauptfrage also, auf welche das ganze Geschäft einer Kritik zurückgeführt werden kann, als einem sicheren Leitfaden fortschreitend gelingt es ihm, sich des ganzen Gebietes einer Transscendentalphilosophie zu bemächtigen und für alle Gemüthsvermögen ihre Principien a priori vollständig aufzustellen. Denn ob ihn gleich Humes Problem, aus welchem er durch langes Nachdenken sich jene bestimmte Frage entwickelte, fürs erste wohl nur zur Kritik der reinen Vernunft führte, die sie in Hinsicht der Erkenntniß auflöste, so langte dieselbe als allgemein genug, um die Vernunft in ihrem ganzen Vermögen kennen zu lernen, doch weit über sie hinaus und kehrte, sobald er die Kritik auch

auf die übrigen Vermögen der Seele erweiterte, in veränderter Gestalt immer wieder. In der weiteren Ausführung mußte sich dieselbe daher noch schärfer aussprechen und in mehrere spalten: wie sind synthetische Erkenntnißurtheile a priori möglich? wie ist ein kategorischer Imperativ a priori möglich? wie ist das höchste Gut praktisch möglich? wie sind Geschmacksurtheile a priori möglich? Aus der Beantwortung derselben gingen dann nach einander die eigenthümlichen Principien des Verstandes, der Vernunft und der Urtheilskraft samt ihren streng geschiedenen Gebieten hervor, so daß er durch die Kritik der praktischen Vernunft das Verständniß über den Ausgang der reinen eröffnet und durch die der Urtheilskraft die Behauptungen beider befestigt, ja überhaupt mit jedem Werke die Klarheit seiner Begriffe steigt, je mehr er die Uebersicht über den Fond menschlicher Urtheile gewinnt. Bei Auffassung und demnächst Beurtheilung eines dargebotenen Philosophems ist es wohl das Erste, wenn gleich das Schwerste, sich zuerst der Idee des Ganzen in allen seinen Gliederungen, wie sie fortbildend an die Entwickelung der Geschichte der Wissenschaft sich anlehnt, zu bemächtigen, und dann der Ausführung der Gedanken nach Gründen und Folgen nachzugehen. Wir glauben, und die obige Darstellung läßt es ja wohl deutlich genug erkennen, daß Principien und Resultate des Kantischen Systems ganz von selbst aus der Auflösung obiger Frage wie aus ihrem Stamme herauswachsen und bemerken nur noch, was den Gliederbau und inneren Zusammenhang desselben betrifft, daß dasselbe über einem vorhergegebenen logischen Gerüste erbaut ist, das er zwar nicht unbesehen voraussetzt, an ihm aber mit so schulmäßiger Pünktlichkeit in allen kritischen Werken fest hält, als wenn eine innere Nothwendigkeit diesen methodischen Gang geböte. Da giebt es eine Elementar- und Methodenlehre, und nach der Ein-

theilung der Erkenntnißvermögen in niedere und höhere und dieser in Verstand, Urtheilskraft und Vernunft eine Aesthetik und Logik und zwar eine Logik der Wahrheit, Analytik, und des Scheins, Dialektik. Diese Eigenthümlichkeit der systematischen Anordnung ist nun zwar ein Erbstück der Schule, in welcher er seine erste Unterweisung erhielt, man darf sie aber, weil sie mit dem Inhalte der Werke so innig verwachsen ist, als kein blos äußerliches Beiwerk betrachten, wenn gleich eine andere Ansicht jener logischen Formen auch den Grundriß des Systems anders gestaltet haben würde.

Auch Kant hat also seine Versuche an die seiner Vorgänger, vornehmlich der Leibnitzischen Schule und Humes, doch wie überall in der Philosophie sie zu widerlegen und ihre Fehler nachzuweisen, angeknüpft und, nach Feststellung eines Problems, das er nach und nach auf alle Vermögen des menschlichen Geistes, in denen reine Vernunft gesetzgebend ist, ausdehnte, durch transscendentale Kritik, die als Lösung obiger Frage die Möglichkeit, die Principien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimmte, eine Philosophie zu Stande gebracht, welche ihren Resultaten nach auf folgende Behauptungen ausläuft: Die Erfahrung hat zwar Principien a priori als Bedingungen ihrer Möglichkeit zu Grunde liegen, diese reichen aber für die Erkenntniß nicht weiter als mögliche Erfahrung langt, in der uns in sinnlicher Anschauung, welcher eine reine zu Grunde liegt, Gegenstände, auf die wir sie beziehen können, gegeben werden, wodurch wir denn auch nur Erscheinungen und nie Dinge an sich erkennen. Transscendentale Ideen oder Ideen des Unbedingten, als Vernunftbegriffe, die über alle Erfahrung hinausführen, haben nur durch einen transscendentalen Schein, welcher eine subjektive Verstandesregel für eine objektive Bestimmung der Dinge an sich selbst nimt, objektive Realität, d. h. wir denken durch sie zwar Etwas

z. B. transscendentale Freiheit, erkennen es aber nicht, weil wir unseren Begriffen keine korrespondirende Anschauung unterlegen können. Es giebt keine theoretische Erkenntniß des Uebersinnlichen. Indessen können die Ideen, wenn sie auch gleich von keinem konstitutiven Gebrauche sind, doch als Regulative dienen. Der spekulative Gebrauch unserer Vernunft geht niemals weiter als auf Gegenstände möglicher Erfahrung. Obwohl also die objektive Realität der Ideen spekulativ weder bewiesen noch widerlegt werden kann, so haben sie doch Gültigkeit im praktischen Vernunftgebrauche. Das Sittengesetz, das ein kategorischer Imperativ ausspricht, und einen absolut guten, bloß durch Achtung des Gesetzes bewegten Willen fordert, stellt, als Gesetz einer übersinnlichen Ordnung der Dinge, eine transscendentale Freiheit des Willens, durch welche die Vernunft wahrhaft praktisch ist, als Thatsache auf. Die Wirklichmachung aber seines Objektes, des höchsten Gutes, Sittlichkeit und ihr angemessene Glückseligkeit, setzt zu ihrer Möglichkeit Seelenunsterblichkeit und Dasein Gottes voraus und das Bedürfniß der Annahme dieser Postulate der reinen praktischen Vernunft ist ein Fürwahrhalten in praktischer Absicht, reiner Vernunftglaube. So trennt sich eine sinnliche Welt der Erscheinungen, wie sie uns in der Anschauung gegeben wird und in deren Erkenntniß Verstand für das Erkenntnißvermögen gesetzgebend ist, das Gebiet des Wissens, von einer Welt der Dinge an sich, deren Realität auf einem praktischen Glauben ruht, und deren Principien unter der Gesetzgebung der Vernunft sich durch den Freiheitsbegriff nur auf unser Begehrungsvermögen beziehen. Ideen, die im spekulativen Vernunftgebrauche transscendent wurden, sind im praktischen immanent. Die Erweiterung durch praktische Vernunft für die Willensbestimmung ist aber keine Erkenntniß des Uebersinnlichen, weil diese eine Anschauung, deren wir ermangeln, erfordern

würde; ja aller Gebrauch der Kategorien, z. B. der Kausalität, nur ein logischer. Zwischen diese beiden neben einander stehenden Gesetzgebungen a priori des Verstandes und der Vernunft, durch die Kluft, welche das Uebersinnliche von den Erscheinungen trennt, gänzlich abgesondert, stellt die für sich selbst gesetzgebende Urtheilskraft einen vermittelnden Begriff, den einer Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit als Gesetzlichkeit des Zufälligen, wodurch sie von der Gesetzmäßigkeit nach Naturbegriffen zu dem Endzwecke nach dem Freiheitsbegriffe den Uebergang möglich macht. Die Natur oder mögliche Erfahrung wird vom Standpunkte der reflektirenden Urtheilskraft aus nach Principien der Zweckmäßigkeit, der subjektiven (formalen) ästhetisch, der objektiven (realen) logisch beurtheilt. Die ästhetische Beurtheilung der Formen der Dinge als schön oder erhaben geschieht nach einer subjektiven Regel der Lust oder Unlust ohne bestimmten Begriff, welcher im übersinnlichen Grunde der Erscheinungen wurzelt, (Idealismus der Zweckmäßigkeit); dabei ist das Schöne ein Mittel zur Humanität und das Gefühl für dasselbe in der Natur ein moralisches Interesse, wogegen das Erhabene auf ein übersinnliches Substrat der Natur führt und uns Achtung für unsere eigene Bestimmung einflößt. Auch in der logischen Beurtheiung der Naturprodukte als Naturzwecke und der gesammten Natur als System der Zwecke nimmt die Urtheilskraft nach einem blos subjektiven Gesetze der Reflexion ein Princip der Beziehung der Natur auf das unerkennbare Uebersinnliche, ohne doch durch dasselbe die Nachforschungen nach dem Mechanismus zu beeinträchtigen. Und so schließen denn alle diese mit einem so großen Aufwande von Scharfsinn ausgeführten Untersuchungen auf Einen Grundgedanken zusammen. Wir sind laut der kritischen Durchforschung der gesammten Erkenntnißvermögen a priori genöthigt, die Gegenstände der Sinne als Erscheinungen von

den Dingen an sich als ihrem übersinnlichen (intelligibelen) Substrate zu unterscheiden, wenn wir uns nicht in Antinomien verwickeln, ja nur das Unbedingte ohne Widersprüche denken wollen. Nun haben zwar Verstand, Urtheilskraft und Vernunft als obere Erkenntnißvermögen ihre Principien a priori, geben aber dadurch nur eine Form an unsere Auffassungs- und Beurtheilungsweise, für welche der Inhalt (die Materie) von der sinnlichen Anschauung geliefert wird. Nur in Beziehung auf diese bekommen Principien a priori objektive Realität und verschaffen uns eine Erkenntniß, welche Erfahrung heißt, und eben deswegen nur auf Erscheinungen und nicht auf Dinge an sich oder überhaupt geht, wie dieß Statt finden würde, wenn wir ohne Sinnlichkeit gleichsam durch eine Vernunftanschauung sie erfassen könnten. Was jenseits der Natur und Erfahrung liegt sind transscendentale Ideen, deren Denkbarkeit so wie des Unbedingten überhaupt zwar schon durch reine spekulative Vernunft dargethan ist, in Ansehung derer aber gar nichts theoretisch als lediglich nur negativ bestimmt werden kann. Indessen werden sie doch die Principien zweier anderer Gemüthsvermögen, denen sie als Voraussetzungen zu Grunde liegen, und erhalten durch sie ihre Bewährung. Sittliche Handlungen eben so wohl als ästhetische und teleologische Naturbetrachtung entlehnen theils ihre Principien aus einer übersinnlichen Ordnung der Dinge, theils weisen sie auf einen übersinnlichen Grund der Erscheinungen hin und führen auch ohne Anschauung ihrer Gegenstände zum Glauben an die Realität der Ideen, welche aus der Wurzel des Absoluten in reiner Vernunft entspringen. So liegt der tiefste Grund der Kantischen Philosophie in der wissenschaftlich nachgewiesenen Ueberzeugung, daß uns bei der Möglichkeit einer unendlichen Erweiterung der Erfahrung alle Einsichtoin eine übersinnliche Welt abgeht, eine Anerkennung derselben aber nur möglich

ist, daß wir die sinnlich eingeleitete Naturansicht der Dinge nicht über die Anschauung hinaus ausdehnen, sondern das Feld des Uebersinnlichen uns frei machen, ob wir es gleich nur mit Ideen besetzen können. Dasjenige aber wodurch der Mensch gleichsam in der Mitte zwischen beiden Welten steht, das ist das Sittengesetz in ihm, der Anker des Glaubens und der ewigen Hoffnung. So lange er daran fest hält, erkennt er seine ewige freie Abkunft und die Zweifel, welche die Sinnenwelt in ihm weckt, verschwinden wie die Schatten der Nacht vor der anbrechenden Morgendämmerung.

So einfach nun auch die Grundgedanken dieser Geist und Herz erhebenden Philosophie sind, welche das menschliche Geschlecht aus der Epoche intellektueller, moralischer und religiöser Unmündigkeit zu der der Selbstständigkeit erhebt, so abweichend waren sie gleichwohl von allen bisherigen Ansichten. Sie gehen nicht blos auf eine Reform der gangbaren Lehrbegriffe, sondern auf einen gänzlichen Umschwung der Denkart durch eine veränderte Richtung der philosophischen Untersuchungen, welche, um die blindlings gewagten Versuche auf Metaphysik in ein regelmäßiges Gleis zu bringen, dem Entstehungsgrunde unserer Erkenntnisse a priori und der Möglichkeit ihrer synthetischen Erweiterung nachforschen. Ihrer Aufstellung gehen die schwierigsten und tiefsten Forschungen und Ueberlegungen, deren Endergebniß sie sind, vorher und können ohne sie und die Kenntniß des vorhergehenden Zustandes der Philosophie, die sich auf einem Standpunkte befand, wo eine Krisis vorbereitet war, nicht begriffen werden. Wie viel und wie anhaltend mag ihr Erfinder gedacht haben und wie weit ist er seinem Zeitalter, in welchem er zwar den erloschenen Funken spekulativer Forschungen aufs neue belebte, das aber alle Irrgänge einer hyperkritischen, bis jetzt noch nicht dagewesenen, obwohl an seine Untersuchungen sich anknüpfenden aber im voraus schon durch seine Grenz-

bestimmung verworfenen Spekulation durchwanderte, mit seinem Seherblick vorausgeeilt! Denn sollte nicht mancher mit so viel Anmaßung und Geräusch als hohe Weisheit später ausposaunte Gedanke auch an seiner Seele vorübergegangen sein? Man möchte dieß um so wahrscheinlicher vermuthen, da der Baustoff zu diesen Systemen doch meist aus den Kantischen Werken entlehnt ist. Daß er aber durch seine Schriften Gründer ich will nicht sagen der Philosophie, als vollendeter Wissenschaft, obwohl er ihr eine ganz veränderte Gestalt gegeben, sondern einer neuen Art des Philosophirens geworden und allen seinen Nachfolgern Aufgaben vorgelegt nnd Aussichten eröffnet habe, kann nur im Verlauf nach und nach deutlich werden. Der Ruhm der Erfindung ist in jeder andern Wissenschaft leichter zu erringen als in der Philosophie, darum aber in dieser auch der höchste.

Es wird uns nun obliegen zu zeigen, auf welchen Gründen sein Philosophiren und sein Philosophem beruht, wie jenes beschaffen sein mußte, um dieses hervorzubringen, worin dessen Eigenthümlichkeit und Werth liegt und was es vielleicht noch für Mängel und Lücken habe. Kant verwarf die alte dogmatische Metaphysik, sowie jeden dogmatischen Weg zu ihr, und schlug einen kritischen Gang der Untersuchung ein, machte auf diesem wahrhaft neue Entdeckungen und legte ihnen gemäß, insonderheit durch Berichtigung der Principien der Metaphysik, einen Grund zu einer Philosophie als Wissenschaft, zu deren Ausführung er aber eigentlich nur Andeutungen und Winke gab. Was hat er nun mehr als seine Vorgänger geleistet und wodurch die Bestrebungen seiner Nachfolger rege gemacht? Sein Grundgedanke war, der Metaphysik, die nur eine Frucht der Vernunft und nicht der Erfahrung sein könne, müsse, ihre endlosen Streitigkeiten beizulegen und sie in den sicheren Gang einer Wissenschaft zu bringen, eine Untersuchung ihrer Mög-

lichkeit, mithin der Bestimmung sowohl der Quellen als des Umfangs und der Grenzen derselben, vorangehen, diese aber bestehe in Auflösung der Aufgabe: wie sind synthetische Urtheile a priori. möglich, welche nicht anders als durch Kritik des reinen Vernunftvermögens zu Stande gebracht werden könne. Durch dieselbe, als das beschwerliche Geschäft der Selbsterkenntniß der Vernunft, glaubte er den einzigen allein noch übrig gelassenen Weg zur Abstellung aller Irrungen, die die Vernunft im erfahrungsfreien Gebrauche mit sich selbst entzweiten, eingeschlagen zu haben. Er war also der erste, welcher voraussetzte, die Metaphysik dürfe nicht dogmatisch, d. h. ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft verfahren — denn sie auf Erfahrung gründen zu wollen, führe bei geübten Denkern immer zum Skepticismus, einer Ableugnung aller Metaphysik — und das Bedürfniß einer Wissenschaft einsah, welche die Möglichkeit, Principien und Umfang aller Erkenntniß a priori bestimme und die Rechte der Vernunft, mithin die Gründe einer reinen, theoretischen sowohl als praktischen Philosophie gründlich untersuche. Diese Wissenschaft nannte er Kritik der reinen Vernunft, sofern sie sich blos mit den Principien der Synthesis a priori beschäftigt. Als eine Wissenschaft der bloßen Beurtheilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Grenzen, ist sie eine Propädeutik zum System derselben; sie entwirft aus Principien den Plan zur Transscendentalphilosophie, welche sowohl die analytische als synthetische Erkenntniß a priori vollständig und mit allen abgeleiteten Begriffen enthält.

In der kritischen Auflösung obiger Aufgabe, die allerdings schon Erkenntniß a priori und zwar synthetische voraussetzt, auch allgemein genug ist, um die Vernunft und ihr Vermögen kennen zu lernen, — eine Voraussetzung, durch welche er gleich im Anfang die Erfahrungsphilosophie, in

welche sich die Engländer verloren, von der Hand wies und die Logik zu Auffindung neuer Gedanken für unzulänglich erklärte — liegt der Grund aller Entdeckungen, die Kant gemacht hat, so wie die ganze Eigenthümlichkeit und der Werth seines Philosophems. Da dasselbe eigentlich eine Frucht der Untersuchung der reinen Vernunft als eines Erkenntnißvermögens a priori ist, mithin einen neuen Gang der Untersuchungen und von einem eigenen Standpunkte aus einschlägt, dabei auf die wichtigsten Entdeckungen kommt, eine Ansicht über die Wahrheit und das Erkennen, welche nach der sie auszeichnenden Eigenthümlichkeit der transscendentale Idealismus heißt, und eine ihm gemäß berichtigte Metaphysik aufstellt, so kommt hiebei viererlei in Frage, was wir zu erwägen und zu erläutern haben, in so weit diese Erörterung das Verständniß der Fortentwickelung der Philosophie bedingt. Dabei werden wir aber Kant nicht nach dem Standpunkt der jetzigen, durch ihn erst hervorgerufenen Philosophie beurtheilen, wie so mancher andere, sondern ihn an der verflossenen messen.

§. 15. Kritik und kritische Methode.

Kant macht also durch Einschlagung eines neuen Weges einen Versuch, die Metaphysik zum Range einer Wissenschaft zu erheben, und dieser ist kein anderer als die an die Auflösung der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori sich knüpfende Aufgabe einer transscendentalen Kritik der reinen Vernunft überhaupt. Von welcher Art ist nun derselbe, in wiefern weicht er von früheren Bestrebungen ab und wie gelangt man auf ihm zum vorgesteckten Zwecke? Man kann wohl lange philosophiren und hat es gethan, ehe man zum Selbstbesinnen über sein Thun gelangt, Aussprüche und Behauptungen wagen, ohne an die Quellen dieser Urtheile und die Gründe ihrer Wahrheit zu denken. Wenn nun dogma-

tisch ist, worin ein Anspruch auf eine Behauptung liegt, so wird wohl niemand in Abrede stellen, daß es unmöglich sei, irgend ein Urtheil zu fällen, es sei nun bejahend oder verneinend, ohne durch dasselbe irgend etwas dogmatisch zu behaupten. So herrscht in jedem Zeitalter eine gewisse Ueberzeugungsweise, die sich immer dogmatisch aussprechen wird. Je mehr aber die Fülle der Behauptungen anwächst und diese wohl gar im Widerstreit einander sich aufzuheben scheinen, desto mehr tritt, den Zweifel niederzuschlagen und die Wahrheit festzustellen, das Bedürfniß eines systematischen Zusammenhangs unserer Ueberzeugungen und einer Begründung derselben hervor; man sieht ein, daß zu jeder Behauptung ein Berechtigungsgrund gehöre und sucht diesen im Beweise und im Zusammenhange eines Systems. Jedes System aber wird nur unter gewissen Voraussetzungen von allgemeinsten Begriffen und höchsten Grundsätzen errichtet, von denen eben gefragt werden kann, woher ihr Ursprung und wie weit ihr Gebrauch, der Umfang ihrer Geltung? Wer nun so verfährt, ist in einem beschränkteren Sinne ein Dogmatiker, objektiv, dogmatisch beweisen heißt aus Begriffen beweisen. Ein solches Verfahren als dogmatische Methode setzt mithin höhere Principien voraus, die sie ohne Cirkel nicht wieder beweisen, sondern als sich von selbst verstehende anerkennen wird. Sie können analytischer aber auch synthetischer Art sein. So suchten alle früheren dogmatischen Philosophen Systeme aufzubauen, die in ihrer Zusammenfügung und ihren, was sie als Dichtungen wohl sind, genialen Voraussetzungen, in denen sie irgend eine Grundhypothese über Erkennen und Wahrheit vorausschicken, oft bewundert wurden, über deren Grundlage und Art der Ausführung aber keinem ein Bedenken oder Zweifel einfiel. Eben so gehen skeptische Philosophen, wenn sie nicht blos widersprechen oder beim Aufschub stehen bleiben, sondern,

wie David Hume, welcher der Vernunft die reproduktive Einbildungskraft unterschob, wirklich behaupten, von Voraussetzungen aus und räsonniren ihnen gemäß. Sobald nun diese Voraussetzungen selbst in Untersuchung genommen werden, es sei ihrem Inhalte oder ihrem Ursprunge oder ihrer Geltung nach, so wird freilich auf vielfache Weise von einem dogmatischen Verfahren abgewichen und ein mehr oder minder erfindender Gedankengang des Philosophirens und ein wahres selbstthätiges Philosophiren, wie es jedes neue System erheischt, eingeleitet. Allein es kann auch durch solche nicht gehörig orientirte Unternehmungen der beabsichtigte Zweck gänzlich verfehlt und dem Ausgange nach nur größere Ungewißheit und Unsicherheit in unsere philosophischen Behauptungen gebracht werden. Worin wird nun das Mittel liegen allem diesem Irren und Schwanken zuvorzukommen und es auf immer zu vermeiden? Jeder Doktrin kann eine Untersuchung ihrer Möglichkeit vorhergehen, aber nicht jede bedarf ihrer. Was wir indessen durch sie erforschen wollen, sind die Quellen ihres Ursprungs und die Sicherstellung ihrer Behauptungen. Wenn nun nicht noch fernerhin eine Metaphysik der andern widersprechen und in diesem Ausgange zum Skepticismus führen soll, so werden bei ihr insonderheit diese beiden Gesichtspunkte ins Auge zu fassen sein. Diese Untersuchung ihrer Möglichkeit, deren Nothwendigkeit aus ihrer Geschichte erhellt und durch sie herbeigeführt wird, bekommt aber dadurch einen bestimmten Inhalt und Richtung, daß wir unstreitig im Besitz von Erkenntnissen sind, deren Ursprung nur in der Vernunft aufgesucht werden kann und durch welche wir in synthetischen Urtheilen a priori einen dreifachen Vernunftgebrauch ausüben. Sie hat also die Möglichkeit, den Umfang und die Grenzen des Gebrauchs solcher Urtheile, die ihr noch nicht gegeben sind, aus den Quellen des gesammten reinen Erkenntnißvermögens erst her-

zuleiten, dessen Untersuchung darum Kritik (Beurtheilung, Prüfung) heißt, weil erst aus ihr hervorgehen soll, wie weit Spekulation, Praxis und freie Reflexion möglich ist. Es fodert also der dogmatische Vernunftgebrauch, der in seinen Widersprüchen nothwendig zum Skepticismus führt, den Wahrheitsuchenden zu einer allem Behaupten oder Verneinen vorangehenden Prüfung des Vernunftvermögens auf. Indem nun somit von der Vernunft und ihrer Erkenntnißart a priori von Gegenständen ausgegangen, alle ihre Widersprüche, wenn es welche giebt, so wie die Regel der Wahrheit in sie verlegt werden — denn diese ursprüngliche Beziehung auf mögliche Gegenstände legt das Gesetz einer nothwendigen Erkenntnißweise in den eigenen Geist und macht die Vernunft zur Gesetzgeberin für die Erkenntniß des Wesens der Dinge — so wird dadurch ein subjektiver und zwar transscendentaler Standpunkt gewonnen, von dem aus eine Uebersicht über die gesammte Erkenntniß so wie eine gegenseitige Abschätzung ihrer einzelnen Zweige möglich wird. Von diesem Standpunkte des erkennenden Subjekts als dem Grunde aller Behauptungen und nicht des zu erkennenden Objekts aus urtheilen, heißt nun in erweitertem Sinne kritisch nicht blos prüfend verfahren und der Sinn des Ausdrucks bekommt durch den Ausgang der Untersuchung, der transscendentalidealistisch ist, auch unser Erkennen gar sehr einschränkt, ebenfalls noch eine Färbung, z. B. wenn man die Unterscheidung der Erscheinung und des Dinges an sich eine kritische nennt. Auf diese Weise unternahm es Kant, aus der Vernunft alle Principien und die Bedingungen ihrer Anwendung zu ermitteln und dadurch eine Grundlegung zu einer systematischen Philosophie als Wissenschaft zu liefern, die mit diesem Standpunkt und diesem Verfahren steht und fällt. Man bemerkt, daß er auf diesem Wege weiter zurückging als alle früheren, nämlich auf die Ver-

nunft selbst und ihre Erkenntnißweise, als den letzten Quell und Grund aller Wahrheit, so wie aller Erkenntniß a priori, und darin allerdings so gewiß der erste war, der solche Untersuchungen unternahm, als er zuerst die Frage über die Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori aufwarf. Durch ihn ist die Vernunft erst zum Bewußtseyn gekommen.

Dogmatisch verfahren (der Dogmatismus) heißt also sowohl von obersten Principien ausgehend auf gut Glück hin ein System erbauen als auch die Gegenstände statt unsere Erkenntnißart derselben in Betrachtung ziehen, kritisch (der Kriticismus) von der Untersuchung und Prüfung der eignen Vernunft anfangen und ihrer Gesetzgebung gemäß über das Wesen der Dinge entscheiden. Jenes ist eine metaphysische, dieses eine psychologische Begründung der Philosophie, und wie der dogmatische Vernunftgebrauch auf grundlose Behauptungen führt, so soll der kritische mit Maß und Senkblei versehene alle unsere Schritte regeln und sichern. So unterscheidet sich die frühere dogmatische Behandlungsart der Philosophie von der ihr entgegengesetzten kritischen ihrem Wesen und ihren Folgen nach. Wer einmal diese Höhe des wahrhaft selbstbewußten Philosophirens errungen hat, der sieht mit Kant ein, daß nicht wie in andern Wissenschaften der Gebrauch die Methode sondern die Methode die Wissenschaft giebt, und daß die Kritik ein Traktat von der Methode sei; es geht nämlich der Aufstellung der Wissenschaft eine Propädeutik vorher, die ihren ganzen Umriß aus Principien entwirft und die Regeln des Gebrauchs vorträgt.

Dieses kritische Verfahren ist nun erstlich mit dem analytischen oder regressiven nicht einerlei, so verwandt es auch mit ihm sein mag. Eine jede Untersuchung, durch die wir eine Einsicht in den Gegenstand erlangen wollen, muß nach dem Gange unserer Abstraktionen von dem Einzelnen anheben und zum Allgemeinen fortschreiten, durch Zergliederun-

gen der Begriffe ihre Definitionen hervorbringen, durch gegebene Folgen auf die Gründe als ihre Argumente in Beweisen hinleiten. Alles dieses kann jede dogmatische Philosophie auch thun und hat es gethan, ohne darum eine kritische zu sein. Ein jeder Philosoph ist durch analytischen Rückschritt zu den Voraussetzungen, die seinem Systeme zu Grunde liegen, gelangt, wie alle Alten, die dabei stehen blieben, und hat ihn angestellt, ehe er, wie alle neueren Dogmatiker, nach der mathematischen Methode in synthetischem Fortschritt den logischen Anforderungen genügend, den Gedankengang systematisch einleitete. Aber weit gefehlt, daß dieser auch den Anforderungen einer Kritik genügt hätte, denn alle Kritik erfordert Rücksicht auf die Quellen und den Gebrauch der synthetischen Erkenntniß, wodurch wir eine Regel der Abstraktion erhalten, mithin auf eine Erfindung der Philosophie durch Analytik der Vernunft und nicht blos auf eine Analyse ihrer Begriffe und Urtheile. Jene muß jeder begründeten Aufstellung einer Metaphysik, die, wie Kant meint, nach dogmatischer Methode geschieht, vorausgehen. Er analysirte also das Vermögen selbst, aus dem erst alle Begriffe und Systeme entspringen. Die Alten konnten in ihrer Unbefangenheit nicht daran denken, die Neueren haben es nicht gethan. Wenn Kant in seinem früheren Aufsatz über die Evidenz überaus einleuchtend zeigt, wie Mathematik synthetisch, Philosophie aber analytisch verfährt, so gelingt ihm dieses darum so wohl, weil er auf den richtig erkannten Unterschied dieser beiden Erkenntnißarten so sicher fußen kann und nur die Darstellung der Mathematik mit der Erfindung in der Philosophie vergleicht.

Aber vielleicht ist dieses kritische Verfahren ein psychologisches und die Engländer, Locke an ihrer Spitze sammt allen seinen Nachfolgern und selbst Leibnitz, der seine Ansichten bestritt, sind Kritiker gewesen. Hier stehen wir nun

an einer mißlichen und bedenklichen Stelle, deren Boden wir um so genauer ansehen müssen, weil seine Kenntniß auf die Beurtheilung der Kritik den entscheidendsten Einfluß hat. Locke, nach Bacos Vorgang, die Richtigkeit des bloß logischen Vernunftgebrauchs einsehend und gleichsam nach realer Erkenntniß begierig, die, wie er meinte, nur aus der Erfahrung durch Beobachtung und Induktion zu holen sei, führte am bestimmtesten alle philosophischen Untersuchungen auf die Durchforschung des menschlichen Verstandes zurück und gab damit der von des Cartes schon begonnenen Wendung des Philosophirens eine entschieden subjektive Richtung. Da er aber nur die zeitliche Erscheinung des geistigen Lebens ins Auge faßte, und die Gründe ihrer Möglichkeit nicht beachtete, dabei zugleich alle Erkenntniß aus der sinnlichen Anregung und der Selbstbeobachtung entspringen ließ, so hat er zwar, wie dieß bei seinen Nachfolgern noch deutlicher hervortritt, unsere Erfahrung erweitert, so weit sich dieß in diesem Gebiete bewerkstelligen ließ, aber nicht nur einen rohen Empirismus eingeleitet, sondern auch den Grund zu einem alle Metaphysik vernichtenden Skepticismus gelegt, der konsequenter Weise, wenn Erfahrung die einzige Quelle ist, alle Wahrheit, die dieser nicht entquellen kann, ableugnen muß. Er gab mithin Anleitung zu einer erfahrungsmäßigen Selbstbeobachtung unseres Innern, von Metaphysik aber hat er gänzlich abgeführt. Denn jene wird wohl empirische Psychologie zu Stande bringen, aber Stoff zur Metaphysik, ob sie dieselbe gleich unbewußt voraussetzt, nie liefern können. Kritik der Vernunft ist also kein Lockescher Versuch, denn jene ging von Humes Zweifeln aus und betraf die Möglichkeit einer Vernunfterkenntniß und nicht die Geschichte ihrer zeitlichen Entstehung. Sie sucht die formalen Bedingungen alles synthetischen Erkennens auf. Wie aber wird denn nun dieses geschehen können? Die Untersuchung darf keine empirisch-

psychologische in Auffammlung erfahrungsmäßiger Aeußerungen der Vernunft, sondern sie muß eine transscendentalpsychologische in Auffindung und Darlegung ihrer Apriorität sein, nicht beim Standpunkte der bloßen Selbstbeobachtung stehen bleiben, sondern sich zu dem Grunde seiner Möglichkeit erheben. Erfahrung kann mir auch nur Erfahrung geben, es kommt hier aber nicht auf Erfahrung an sich, sondern die Form und Möglichkeit derselben an. Den Grund aufzufinden, warum unsere Erkenntniß der Form nach so beschaffen sei, wie sie sich der Wahrnehmung zeigt, kann Beobachtung, und wäre sie so fein als möglich, nicht hinreichen; sie zeigt nur Wirklichkeit, aber weder Möglichkeit noch Nothwendigkeit. Jene transscendentale Untersuchung aber, die ihrem Zwecke nach zugleich Kritik der Vernunft ist, kann, um die Gründe der Möglichkeit aller Erkenntniß a priori aufzudecken, nicht darin bestehen, daß wir der Geschichte der Entwickelung des menschlichen Verstandes nachgehen, sondern die ihr a priori zu Grunde liegenden Bedingungen aufsuchen.

Auf diesem transscendentalen Standpunkte wurde es ihm nun möglich, den ganzen Vorrath reiner Vernunfterkenntnisse in ihren Wurzeln aufzusuchen. Diese Aufsuchung indessen muß doch immer nach einem gewissen Leitfaden oder Princip geschehen, wenn wir der Vollständigkeit gewiß sein und von etwas Gegebenem ausgehen wollen. Gleichwol haben wir nichts Gegebenes vor uns als die Handlungsweisen, in denen sich die Vernunft dem Bewußtsein kund giebt; sie werden uns also auch nur die einzige Anleitung jene aufzufinden darbieten können. Daher ist ein solcher Leitfaden das aus seinen Anlagen erfahrungsgemäß sich entwickelnde menschliche Gemüth, wie Kant den Geist in der Erscheinung nannte. Eine bestimmte Ansicht desselben, in welcher seine Aeußerungen auf Klassen gebracht und vollständig aufgezählt werden, wird mithin zur Grundlage aller Nachforschungen dienen und

diesen einen festen Widerhalt geben. Daher stoßen wir auch, obgleich er nicht der Entstehung der Erfahrung nachging, sondern nur das aufsuchte, was in ihr der Möglichkeit nach a priori zu Grunde liegt, im ganzen Verlaufe der Kritik auf solche psychologische und logische Voraussetzungen, die er theils annahm, theils auch umänderte, ja der Entwurf zu ihr und das ganze systematische Gerüste ist fremdher entlehnt. Zwar liegt eine genauere Untersuchung darüber nicht in seinem Plane, der alle psychologischen Untersuchungen ausschließt, auch bekommen die Kunstworte ihre bestimmte Bedeutung und die Begriffe ihre bestimmte Stelle, und weicht der neue Gebrauch vom alten ab, so wird dieß angezeigt und die Ursache dieser gelegentlichen Verbesserung und Berichtigung angegeben. Dessen ungeachtet ist nicht zu übersehen, daß gerade in diesen Voraussetzungen, an die sich alle Zergliederungen anlehnen, die ersten Fäden zu dem Gewebe menschlicher Ueberzeugungen liegen. Es muß nicht nur die Vernunft kritisirt werden, ehe ein System philosophischer Wissenschaft entstehen kann, sondern über den Geist selbst, sein Wesen und seine Geschichte, muß man vorher einverstanden sein, da man bei jenem Geschäfte doch nur von einem bestimmten Begriffe desselben ausgehen kann, d. h. es muß eine erfahrungsmäßig gefundene Beschreibung der menschlichen Seele nach ihren Anlagen und ihrem Entwickelungsgange zu Grunde liegen, ehe man es unternehmen kann, die Principien der Erkenntniß und die Grenzen ihres Gebrauchs zu bestimmen. Der Anfang alles selbstbewußten Philosophirens beginnt mit einer Betrachtung des in der Erfahrung sich kund gebenden menschlichen Geistes durch den nach innen gewandten Blick der eigenen Beobachtung. Denn da wir überall nur von dem in der Erfahrung außer und in uns Gegebenen ausgehen können, so wird auch eine auf Untersuchung der Vernunft durch Selbsterkenntniß sich gründende Kritik mit ihr beginnen müssen.

Es muß also die Philosophie von dem menschlichen Standpunkte der eigenen Selbstbeobachtung und Selbsterkenntniß aus bearbeitet werden. Ob nun zwar, wie eben bemerkt, eine solche Kenntniß als allgemein anerkannt von Kant vorausgesetzt wird, auch die Nothwendigkeit einer solchen Grundlage sich darin zeigt, daß er überall, wo er der gangbaren Ansicht nicht beistimmen konnte, dieselbe zu ergänzen oder zu berichtigen sich genöthigt sah, so tritt doch diese wichtige Foderung scheinbar als Nebensache bei ihm allzusehr in den Hintergrund, da er, auf das Transscendentale allein blickend, den Boden, auf dem jenes erwächst, fast ganz aus den Augen verlor. Diese scheinbare Vernachlässigung der empirischen Grundlage, die zwar die Wahrheit seines Systems der gesammten Vernunftkritik nicht umstoßen, aber wohl seine Festigkeit erschüttern konnte, ist den meisten seiner Nachfolger, die dieses Verhältniß der Psychologie zur Philosophie übersahen und seine Aeußerung, die Vernunftkritik sei ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft, mißdeuteten, ein Fallstrick mancherlei Verirrungen und Verwirrungen geworden. So sehr sich also die Idee einer Transscendentalphilosophie von der früher bearbeiteten empirischen Psychologie unterscheiden mag, so wird doch jene ohne diese nicht möglich sein, wenn sie nicht sogleich wieder in den Dogmatismus zurücksinken soll, der nur die Resultate der Kritik bearbeitet und aus ihren Principien ein System aufbaut. Selbstbeobachtung zwar für sich allein giebt keine Philosophie, aber durch sie steigen wir am Leitfaden der Vernunftäußerungen zu dem, was wir so nennen, hinauf, so bald wir das zu Grunde Liegende und Bleibende aufsuchen.

Nächstdem entsteht aber die Frage, wie findet er denn, wenn Selbstbeobachtung uns die psychologische Grundlage und im weiteren Verlaufe das ganze logische Gerüst unseres Gedankensystems geliefert hat, welches in der That das Princip

und der Leitfaden ist, an welchem die Ausführung fortläuft und der für Vollständigkeit Gewähr leisten soll, jenes zu Grunde liegende Transscendentale, was als das Vernünftige sich kund giebt? Was ist gleichsam die Methode der Kritik der Vernunft selbst zum Unterschied von dem kritischen Verfahren oder Wege in der Philosophie, nach welchem jene zum Richtmaß aller Erkenntniß und Wahrheit dient? Wenn Psychologie uns nur die Kenntniß der Natur der Seele und ihrer Entwickelungsgeschichte verschafft und eine Philosophie, welche einzig auf Beobachtung des Menschen oder der Natur ruht, diesen Namen nicht verdient, wie gelangen wir von ihr zu der Transscendentalphilosophie hinüber, wie steigen wir von dem Empirischen zu dem Transscendentalen auf, oder wie führen uns die empirischen Aeußerungen auf ihren transscendentalen Grund? Wer nun die Art und Weise, wie dieses geschieht, etwa auch kritische Methode nennen wollte, der giebt die Frage nur wieder zurück und nimmt diese Benennung in einer Bedeutung, an die Kant wenigstens nie gedacht hat. Indessen mußte auch diese Frage im Verlaufe vorkommen und weiter besprochen werden zur Aufhellung des Wesens der kritischen Philosophie. Da nämlich diese keine empirische, sondern transscendentale Psychologie beabsichtigt, so wird der innere Sinn zwar der Boden sein, auf dem wir stehen müssen, um uns ihrer zu bemächtigen, Selbstbeobachtung aber allein, als blos das Gegebene auffassend, nicht genügen, sie in ihrem Wesen zu durchschauen. Sollten wir aber auf obige Fragen eine Antwort aus Kants Sinne geben, so dürfte sich diese in seinen Schriften wohl nicht klar ausgesprochen finden. Das aber leuchtet von selbst ein, daß die Auffindung der Principien a priori kein Werk der bloßen Selbstbeobachtung und der Induktion, sondern allein der Abstraktion sein kann, welche indessen an eine gewisse von der Erfahrung ihr dargebotene Regel gebunden

ist. Darauf scheint auch Kant hinzudeuten, wenn er von einer metaphysischen Erörterung des Raumes und der Zeit und einer metaphysischen Deduktion der Kategorien spricht, welche es mit der bloßen Aufstellung dieser Vorstellungen zu thun hat. Dieses Philosophiren nämlich, wenn es sich von einem Zusammenstellen von Wahrnehmungen unterscheiden und ein Auffinden ursprünglicher und nothwendiger Erkenntnisse sein soll, kann erstlich kein bloßes Zergliedern gegebener Begriffe und muß auch zweitens mehr als bloßes Beobachten sein. Man soll vielmehr den Ursprung und die Quelle dieser Begriffe aufsuchen und sie aus dem Gewebe mit andern heraussondern. Fragen wir nun weiter, wie dieß möglich sei, so können wir nicht mit den unbestimmten Worten durch Meditation oder Spekulation antworten, durch welche nur die Richtung, aber nicht die Art der Thätigkeit bezeichnet wird. Allerdings ist nur die Selbstbeobachtung das einzige Mittel, durch welches Selbsterkenntniß erlangt wird, und der innere Sinn auch nur die einzige Quelle, aus welcher die ursprüngliche Gesetzgebung der Vernunft hergeholt werden kann, indem die Selbstständigkeit derselben im Erkennen und Handeln an seinen Aeußerungen sich abdrückt, wir dürfen aber weder bei der Auffassung zerstreuter Aeußerungen stehen bleiben, noch gleichsam bloß die Außenseite des Geistes beschauen, sondern müssen vielmehr von den Einzelheiten der Erscheinung bis zu den in ihm liegenden Gründen derselben aufsteigen und in ihrer systematischen und vollständigen Aufstellung die Regeln und das Richtmaß angeben, nach denen man über Erkennen und Handeln richtig und entscheidend urtheilen kann. Diese aber zu erhalten, bedürfen wir einer abstrahirenden Thätigkeit, welche an den zufälligen Erscheinungen das Gemeinsame, sie Verbindende ins Auge faßt und seiner wesentlichen Eigenschaft nachspürt. So bei Raum, Zeit, den Kategorien und Ideen, dem kategorischen Imperativ, den Ge-

schmacksurtheilen, kurz allen transscendentalen Bestimmungen. In diesem Uebergange vom Empirischen zum Transscendentalen offenbart sich der eigentliche philosophische Scharfblick, so daß keinem, wer seiner ermangelt, etwas deutlich gemacht werden kann. Warum war Kant der erste, welcher das Wesen der reinen Anschauung durchschaute? und warum faseln so viele an dieser Entdeckung herum, ohne dieselbe verstehen zu können? Schärfe und Tiefe der Abstraktion ist das erste und vorzüglichste Talent des Philosophen. Wer es nicht besitzt, dem helfen selbst Brillen nichts, wie doch sonst jedem Kurzsichtigen. Da kann nichts deutlich gemacht werden, es will gesehen sein. Ewig werden daher die kurzsichtigen Philosophen mit den scharfsichtigen im Streite liegen, weil eben hier kein anderes Mittel der Verständigung da ist als das bloße Sehen.

§. 16. Auf dem Wege der Kritik gefundene Entdeckungen.

Wie ihn die Auflösung der Aufgabe, wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? auf Kritik der Vernunft leitete, durch welche er einen ganz neuen Standpunkt des Philosophirens gewann, so ward diese wieder das Mittel, ihm das Feld der Philosophie zu eröffnen, es von jedem andern zu sondern, es auszumessen und in ihm die allerwichtigsten Entdeckungen zu machen. Den Blick immer auf die Wurzeln und Anfänge der menschlichen Erkenntniß gerichtet, liegen daher alle seine Entdeckungen in einer auf scharfsinnige Zergliederung gegründeten Aufweisung aller ihrer Elemente und der durch sie vorausgesetzten transscendentalen Gemüthsvermögen. Der Hauptfrage entsprechend und dem Wesen der Philosophie gemäß zerfallen dieselben in zwei Theile. So bald nämlich bloßes Denken vom Erkennen der Dinge unterschieden wird, von denen jenes a priori bestimmt ist, dieses aber

sich auf Gegenstände beziehen soll, so wird erstlich die Auffindung der Principien und dann ihre Beziehung auf Gegenstände, d. h. Ursprung, Umfang und objektive Gültigkeit philosophischer Erkenntnisse in Frage kommen.

Was nun den ersten Punkt betrifft, so hat er, nach strenger Scheidung der reinen und empirischen Erkenntnisse, alle Principien der reinen Vernunft in weiterer Bedeutung als eines Erkenntnißvermögens a priori in systematischer Vollständigkeit dargelegt und nach ihren Quellen gesondert. Ehe wir nun an die einzelnen Entdeckungen gehen, wollen wir einige Bemerkungen über reine Erkenntniß vorausschicken, welche den folgenden Einwendungen theils zur Beantwortung, theils zur Berichtigung dienen werden.

Der Unterschied der Erkenntnisse a priori und a posteriori, der reinen und empirischen, schon seit den frühesten Anfängen des Philosophirens, das ihn im Grunde voraussetzt, in Umlauf, ist dennoch von jeder Philosophenschule anders gefaßt und gedeutet worden. Die Art und Weise, wie dieses geschah, hat dieselben sogar in zwei Hauptparteien gespalten, welche nach ihren Behauptungen die Namen der Empiriker und Rationalisten veranlaßten, hinter denen sich denn wohl auch Sensualisten und Intellektualisten verstecken. Wenn wir indessen diese Trennung bei den einzelnen Philosophen in ihrer Schärfe verfolgen wollen, so nöthigt uns gleichwohl häufig Inkonsequenz und einseitige Richtung dieselbe doch wiederum aufzugeben, und zeigt uns, wie allein kritische Behandlung den Streit zur Entscheidung bringe und durch Aufweisung des Richtigen jede Partei befriedige. Aller Anfang unsers Erkennens liegt in der Erfahrung, darin hat Locke Recht, aber sie ist nicht die Quelle aller Erkenntniss, worin er sich irrt. Die vorüberschwindenden wechselnden sinnlichen Eindrücke in der Empfindung, als die Materie aller Erkenntniß, stehen unter formalen, mithin nothwendigen und allge-

meingültigen Bedingungen. Ich kann die letzteren, die nur an gegebenem Stoffe sich zeigen — denn ob sie wohl von der Erfahrung unabhängig sind, so kommen sie doch ohne dieselbe nie zur Wirklichkeit — abtrennen und so zum Gegenstande meiner Betrachtung machen. Sie werden mir dann einen ziemlichen Vorrath von Erkenntnissen a priori darreichen, deren ursprünglicher Keim nur in einem Erkenntnißvermögen a priori liegen kann. Damit ist nun sogleich auch jener Einwurf beantwortet: Wenn alle unsere Erkenntnisse mit der Erfahrung anfangen, wie kann es denn Erkenntnisse a priori geben? Soll derselbe einen Sinn haben, so kann er nur wirkliche vor der Erfahrung vorhandene Erkenntnisse bezweifeln. Das wären nun angeborene Ideen, wie man früher sich ausdrückte. Dergleichen hat Kant, so oft er auch von Erkenntnissen a priori spricht, nie angenommen, sondern nur leere Anschauungs- und Denkformen, die zwar in Begriffe aufgefaßt werden können, für sich aber weder als reine Anschauungen, noch als reine Begriffe im Gemüthe bereit liegen. Wenn man nämlich sagt, etwas a priori erkennen, so geht dieser Ausdruck nicht auf die Eekenntnißweise, sondern die Erkenntnißquelle, denn wie wäre ein solches Erkennen, das außerhalb aller Erfahrung läge, nur denkbar? Etwas a priori erkennen, heißt es aus seiner bloßen Möglichkeit erkennen, a posteriori, sofern wir eine Erkenntniß nur durch Wahrnehmung erlangen. Daher sind Anschauungen und Begriffe empirische, aus der Erfahrung entlehnte Vorstellungen, oder Wahrnehmungen, wenn Empfindung, die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt, darin enthalten ist, dagegen aber reine Erkenntnisse a priori oder Vernunfterkenntnisse, wenn sie nur die Form betreffen. Da nun Materie der Erkenntniß nie ohne Form erscheint und eine jede erste Erkenntniß aus Erkenntniß a priori und a posteriori zusammengesetzt ist, so wird es erklärlich, wie wir man-

ches aus der Erfahrung herausziehen können, was doch nicht in ihr liegt, deswegen nämlich, weil wir es hineingelegt hatten, oder richtiger, weil es in ursprünglicher Beziehung auf sie stand. Endlich haben wir zwar ein Vermögen zu erkennen, Lust zu fühlen und zu begehren, und stehen durch sie im Verhältniß zum Wesen der Dinge, aber diese Fähigkeiten an und für sich bestimmen noch keine Apriorität. Diese gründet sich einzig auf die Form ihrer Vernünftigkeit. Wir haben z. B. bei gegebener Anregung eine Empfänglichkeit blau zu sehen oder bei einem hohen Grade der Hitze Schmerz zu empfinden. Das Vermögen zu diesen Empfindungen geht ihnen, die nur bei Gelegenheit, keinesweges immer sich zeigen, allerdings voran, wir können aber nicht sagen, daß dieselben in ihm vorher bestimmt wären. Daher nennt Kant alle diejenigen Vermögen, welche die Möglichkeit zu Erkenntnissen a priori enthalten, transscendentale. Wie konnte Leibnitz den Instinkt zu den angeborenen Wahrheiten rechnen, wenn er den richtigen Begriff hatte?

Diese genaueren Bestimmungen, zum Theil schon von Leibnitz in der Weise angedeutet, suchen hauptsächlich das Verhältniß der ursprünglichen Erkenntnisse, als Form, zu den erworbenen, als Materie, festzusetzen, bleiben aber noch immer der Mißdeutung ausgesetzt, so lange man den transscendentalen Grund von dem Vorstellen durchs Bewußtseyn, durch welches jener in einzelnen Begriffen und Urtheilen hervortritt, nicht sorgfältig genug unterscheidet. Es ist uns nichts angeboren als die Vernunft, die als an einen Sinn gebunden in jedem Einzelwesen, sobald es zum Leben d. h. zur Thätigkeit erwacht, nach ihren verschiedenen Eigenschaften in zeitlicher Entwickelung ihr Wesen entfaltet; keineswegs dagegen Grundbegriffe, Grundsätze und ihre Formeln, welche erst aus den Lebensäußerungen von dem sich selbstbeobachtendem Geiste durch Abstraktion herausgehoben und für sich festgehalten werden. Auf diese Ansicht, die Kants

Lehre in der That weiter führt, kommen wir später zurück; jetzt fahren wir in der Darstellung seiner Forschungen fort.

Sollte er, wie es seine Absicht war, eine wahrhaft reine Philosophie aufstellen und als solche bewähren, so war freilich vors erste von Nöthen, streng und scharf reine und empirische Erkenntnisse zu scheiden. Das andere aber, die Aufstellung dieser Philosophie selbst, galt eine Arbeit, an die vor ihm in der Weise niemand gedacht hatte, die ihn aber auf seinem zwar langsamen aber sicheren Wege zu einem endlichen Ziele zu bringen verhieß. Es galt hier nicht ein neues auf erdichtetem Grunde errichtetes System, sondern eine Grundlegung zu fester Wissenschaft in Durchmusterung der Vernunft selbst. Daher beziehen sich auch alle seine Entdeckungen in der Philosophie, gleich allen denen, die im Zeitlaufe stehen geblieben und nicht wie individuelle Ansichten verronnen sind, auf die Ergründung der Organisation des menschlichen Geistes. Im Allgemeinen hat er alle Erkenntnisse a priori bis auf ihre Quelle in der Vernunft verfolgt, unter diesen neue entdeckt und jede in ihrer Eigenthümlichkeit von andern geschieden, dadurch aber einen Begriff von Vernunft mehr angedeutet als entwickelt, welcher die Philosophie zu einer selbstständigen, allgemein-gesetzgebenden Wissenschaft, und den Menschen zum Selbstvertrauen und zur Mündigkeit erhebt. Zum andern hat er den ganzen Vorrath menschlicher ursprünglicher Erkenntnisse in Begriffen und Urtheilen aus jenen Erkenntnißquellen in systematischer Vollständigkeit abgeleitet, aufgezählt und geordnet und somit ein Gerüst der Philosophie in Grund gelegt, das in metaphysischer Hinsicht das leistet, was einst das Organon des Aristoteles in logischer.

Der Gedanke einer Kritik der Vernunft in seiner Tiefe und jenem Umfange, in welchem er von Kant gefaßt wurde,

geht zwar ihrer Ausführung sowohl als der durch sie fest gestellten Philosophie vorher, zeigt sich aber im Verfolge dem Wesen dieser und einem besonnenen methodischen Philosophiren so entsprechend, daß schon seine Fassung einerseits das wahrhaft philosophische Genie, das ihn empfing, erkennen läßt, anderseits man aber hoffen kann, durch Festhaltung und Verfolgung desselben, die Philosophie der Wissenschaft näher zu bringen. Er sucht die Quellen der Metaphysik, das letzte Warum und die Gründe aller Beweise in dem Wesen der menschlichen Vernunft, von deren Organisation dann weiter keine Ableitung möglich ist, denn ihr Wesen kann nicht aus allgemeinen Gesetzen, sondern diese müssen aus jener erklärt werden, und strebt nur nach richtiger und vollständiger Selbstbeobachtung, welche um so eher möglich wird, je weniger der Forschende durch vorgefaßte Meinungen oder ungeprüfte Schlüsse irre geleitet wird. Diese Kritik sollte, wenn sie genügend ausfällt, jeden Dogmatismus verdrängen und jeden Skepticismus zum Schweigen bringen, da sie ja jedes ungegründete Zutrauen wie Mißtrauen zu Vernunft und Wahrheit in seine natürlichen Grenzen zurückführen will; überhaupt zu einer für alle Zeiten gültigen Bearbeitung der Philosophie hinleiten. Dabei aber ist zu beachten, daß wohl alle Entdeckungen und Behauptungen, die er aufstellt, z. B. die Begrenzung aller Spekulation, und die man häufig Kriticismus genannt hat, eine Folge dieses Weges aber nicht dieser selbst sind. Dieser besteht vielmehr einzig in der Voraussetzung, daß Selbsterkenntniß der Grund und die Grundlage aller Welterkenntniß sei. Wie viel Kant in obigen Hinsichten geleistet hat, das wird der Verlauf unserer Betrachtungen ins Klare setzen; mit dem Kompaß der Kritik schiffte er auf dem weiten Meere der menschlichen Erkenntniß, zittern konnte die Magnetnadel aber untrüglich war ihre Leitung. Außerdem wird man

aber sogleich bemerken, daß diesem kritischen Wege der Selbsterkenntniß eine Voraussetzung oder Folgerung zu Grunde liegt, die den Meisten so schwer in den Kopf will, nämlich daß wir nur vermittelst unserer Erkenntniß das Wesen der Dinge ergreifen, nur durch jene von diesem Kunde erhalten können, mithin die Anforderung kritisch zu philosophiren eine subjektive Begründung der Philosophie verlange. Es suchten die Philosophen andere und andere Gründe der Wahrheit, Kant erkannte die Vernunft als ihre letzte Quelle. Er gab dadurch zum ersten Male Anleitung zu einem methodischen Philosophiren, und in seinem Versuche einer Begründung der Philosophie Anlaß zu ähnlichen in der Weise noch nicht dagewesenen Untersuchungen. Seine durch Kritik gefundenen Entdeckungen bestehen nun einzeln in Folgendem:

1. Auffindung einer reinen Anschauung, wodurch Anschauen und Denken als specifisch verschieden anerkannt, die Natur der Sinnlichkeit und des Verstandes bestimmt und Mathematik von Philosophie wesentlich geschieden wird.

Wie früh ihn schon das verschiedene Schicksal der Mathematik und Philosophie beschäftigt habe, hörten wir oben. Beide sind Vernunfterkenntnisse, beide kommen durch den denkenden Verstand zu Stande, jedoch weicht das Verfahren, wie man in jeder von ihnen zu Resultaten gelangt, von einander ab. In der Philosophie haben wir es nur mit Begriffen zu thun, die in Worten festgehalten ihre Deutlichkeit nur in einem diskursiven Denken erhalten, in der Mathematik hingegen können wir dem Begriffe auch seinen Gegenstand in der sinnlichen Anschauung darstellen und an ihm seine Eigenschaften ablernen. Es ist also ein Unterschied zwischen dem diskursiven Vernunftgebrauch nach Begriffen und dem intuitiven durch die Konstruktion der Begriffe. Nun schaut der Verstand keine Gegenstände an, nur die Sinne. Suchen wir nun für die mathematischen Erkenntnisse

eine ihnen entsprechende Erkenntnißquelle, so kann diese nur in der Sinnlichkeit liegen, und zwar, da jene nothwendig sind, einer reinen. Sinnlichkeit ist die Receptivität (Empfänglichkeit) für die Aufnahme äußerer Eindrücke, sie ist rein, wenn an ihr nur die Form, abgesehen von allen Empfindungen, betrachtet wird. In aller Sinnlichkeit ist eine unmittelbare Beziehung auf Gegenstände, eine unmittelbare klare Vorstellung derselben, die wir Anschauung nennen, im Gegensatz der Begriffe des denkenden Verstandes, in denen ein Gegenstand mittelbar durch Merkmale vorgestellt wird. Wie an jener eine unendliche Mannigfaltigkeit und Beziehung auf einen einzelnen Gegenstand hervorsticht, so strebt der Begriff zu einer analytischen Einheit hinauf, die in unendlich vielen Gegenständen vorkommen kann. Obgleich nun eine jede Anschauung zunächst eine empirische ist, so lassen sich doch an jeder zwei wesentlich verschiedene Bestandtheile unterscheiden, von denen der eine sich auf die Art, der andere auf die Form des Daseins eines Dinges bezieht. Diese Form aber hat zuletzt in den Vorstellungen von Raum und Zeit ihren Grund; dieselben sind als Grundlagen aller sinnlichen Anschauungen, die sie voraussetzen, und als bleibende Formen a priorischen Ursprungs, dabei aber doch wegen ihrer Einzelnheit und Unendlichkeit, Anschauungen. Sie setzen mithin ein reines Anschauen, eine reine Form der Sinnlichkeit voraus, die zwar ohne gegebenen Gehalt leer, jedoch die Bedingung ist, unter der uns Gegenstände gegeben werden. Da nun die Natur der mathematischen Erkenntniß zugleich Anschaulichkeit und Nothwendigkeit erheischt, so müssen wir auch in dieser Hinsicht, um die Möglichkeit derselben zu begreifen, eine reine Anschauung annehmen.

Durch diese reine Anschauung, deren Verkennung pythagoreische und platonische Mystik in die Philosophie eingeführt hat, wird erstlich die Natur der Mathematik begriffen und zweitens

dem Vorurtheil, als ob die Sinnlichkeit nur eine verworrene Vorstellungsart der Dinge an sich oder eine bloße Modifikation des Verstandes sei, die Wurzel abgeschnitten. Wir bewältigen nicht alles mit dem bloßen Begriffe, vielmehr ist die Grundlage aller unserer Erkenntniß eben jene reine Anschauung, auf die wir, in ihrer Verbindung mit sinnlicher Anregung, in jedem Urtheil durch die Form des Subjektes zurückkommen. Sie läßt sich nicht klarer darstellen, als dieß Kant selbst gethan hat, höchstens nur gegen Mißdeutung vertheidigen. Wer in seiner Abstraktion noch auf dem Punkte steht, daß er für Raum z. B. gleichsam noch einen Gegenstand sucht und dann bald nach einem Wesen, bald nach dem Nichts oder dem Leeren hascht, oder ihn von der Ausdehnung der Körper ableitet, der kann sich im ersten Falle nicht in die leere Anschauung finden, im anderen bedenkt er nicht, daß die Möglichkeit der Gestaltung schon einen vorhandenen Raum voraussetzt. Andere wiederum meinen, wenn es heißt: der Raum ist eine Anschauung a priori und Form des äußeren Sinnes, es existire in uns eine wirkliche Vorstellung und wir bringen nun die Form zu den Eindrücken hinzu; sie fragen dann, wie kann der Raum zugleich in uns und außer uns sein und wie können wir den gestaltet vorhandenen Dingen noch eine Form bestimmen? In dieser Rede ist mancherlei auseinander zu wirren. Der Mensch steht durch seine Sinnlichkeit in einem ursprünglichen Verhältniß zu dem Wesen der Dinge, welches in der Vorstellung desselben aufgefaßt wird. Diese Vorstellung aber hat einen transscendentalen Grund, so daß nur unter seiner Bedingung in äußerer Anregung etwas erkannt werden kann, was sich freilich als Gegenstand außer uns darstellen wird. Dabei aber ist nur der Raum selbst das a priori bestimmte, wirkliche Erfahrung läßt uns dann erst in ihm die vorhandenen Gestaltungen wahrnehmen, in deren Auffassung wir ja auch bekanntlich irren.

2. Unterscheidung der analytischen und synthetischen Erkenntnißart, wodurch sich Logik und Transscendentalphilosophie, welche auf gleiche Weise die Gründe der Mathematik und Metaphysik enthält, trennen.

Diese Entdeckung, die inhaltreichste und weitgreifendste, welche je in der Philosophie gemacht worden ist, hat man, nachdem sie in bestimmten Begriffen angezeigt war, bald da bald dort antreffen wollen. Es mögen aber Griechen, Scholastiker und neuere Empiriker noch so viele dahin zielende Aeußerungen verloren haben, so hat doch keiner den Sinn, den obige Unterscheidung in sich faßt, früher begriffen. Der einzige, dessen Zweifel an ihn streiften und dessen scharfsinnigen Tappen Kant nachging, war der große Schotte Hume. Und dennoch war das, was diesem schwanete, nur Schatten von dem, was der deutsche Denker in vollem Lichte sah. Wir haben schon oben muthmaßliche Andeutungen zur Geschichte dieser Entdeckung entworfen; hier fügen wir nur noch hinzu, daß die Einsicht in die Natur der reinen Anschauung und der Mathematik, welche durch und durch synthetisch ist, wie dieß schon die fortwährende Erweiterung dieser a priori gegründeten Wissenschaft genugsam erkennen läßt, den mathematisch gebildeten Philosophen den Sinn und Ausdruck des Humeschen Zweifels finden ließ und zur Kritik der Vernunft hinleitete. Der Grund und der Werth dieser Unterscheidung liegt eigentlich in Folgendem. An der Erfahrung erweckt sich das Leben des menschlichen Geistes und von ihr holt er all sein Wissen her. Er spricht dasselbe in Urtheilen aus und knüpft's in Schlüssen an einander; er behauptet und bringt einen Zusammenhang unter diese Behauptungen. Dabei bemerkte der Philosophirende bald, daß der Verstand in dieser Thätigkeit durch bestimmte Principien geleitet werde, indem er z. B. nach Ursachen forscht, auch Wesenheiten annimmt, und seine Aussprüche auf allgemein vorausgesetzte

Gründe der Wahrheit stützt, z. B. den Satz des Widerspruchs. Diese ontologischen und logischen Bestimmungen aus der menschlichen Erkenntniß herauszusondern, war ein Hauptgeschäft für Aristoteles und dieses Denkers größtes Verdienst. Ihre Zergliederung und ihr Gebrauch, so wie die Untersuchungen über ihren Ursprung beschäftigten die folgende Zeit so lange, bis man einsah, die Logik sei kein Organon, keine allgemeine Erfindungskunst der Wahrheit, dazu reichen die allgemeinen Verstandesregeln nicht aus, es werde Einsicht in die besondere Natur der Gegenstände erfordert. Das leuchtete ein, so weit die Erfahrung langt. Soll über sie hinaus nicht blos gedacht, sondern erkannt werden, so müßte dieses durch synthetische Urtheile a priori geschehen. Solche schien es nicht zu geben, also fällt jede andere nothwendige Erkenntniß außer der auf dem Satze des Widerspruchs ruhenden weg. Hier griff nun Kant ein, indem er der erste den Unterschied der analytischen und synthetischen Urtheile einsah und die letzteren, so weit sie a priori sind, aus den subjektiven Quellen der Möglichkeit herzuleiten sich vorsetzte. Von diesen Bemühungen sprechen wie später, hier haben wir es nur mit der Thatsache ihres Vorhandenseins zu thun. Diese zu leugnen sollte wohl keinem, zumal wenn er die mathematischen Urtheile in Erwägung zieht, einfallen, er könnte höchstens in Zweifel sein, was für ein Urtheil er im einzelnen Falle vor sich habe. Werden aber synthetische für analytische gehalten, so wird jedesmal die Natur des Gegenstandes mit seinem Begriffe verwechselt. So liegen freilich alle mathematischen Gesetze, die nur irgend einem geradlinigen Dreiecke zukommen, in demselben, aber doch keineswegs in seinem Begriffe. Ein nothwendiges aber analytisches Erkennen durch Erklären und Schließen haben auch die Früheren anerkannt, ein synthetisches hat erst Kant geltend gemacht, und dadurch die Logik nicht nur von der Meta-

physik geschieden sondern diese eigentlich nach Natur und Inhalt gegründet und selbst jene gereinigt. Im Grunde war der Satz des Widerspruchs in seiner alten Gestalt ein synthetischer und der des zureichenden Grundes konnte als Anforderung, dem Schlußsatz seine Prämissen zu bestimmen, bald logisch gefaßt bald als Gesetz der Kausalität metaphysisch gedeutet werden. Mit großer Sorgfalt hat der Kritiker überall die Erkenntnisse nach ihren Quellen geschieden und ihren richtigen Ausdruck zu finden gesucht.

3. Entdeckung aller Principien der intellektuellen synthetischen Einheit in der aus den Urtheilsformen hergeleiteten Tafel der Kategorien und systematische Aufstellung aller Grundsätze des reinen Verstandes.

Sobald man eingesehen hat, es giebt synthetische Urtheile a priori und sie sind es, in denen uns eine nothwendige Erkenntniß der Gegenstände gegeben wird, so entsteht sofort die weitere Frage, wie lassen sie sich in systematischer Vollständigkeit auffinden? Da bieten sich nun sogleich zwei Arten derselben dar. Die einen fassen die reinanschauliche Form der Dinge unmittelbar in synthetischer Erkenntnißweise auf und gehören in das Gebiet der Mathematik, welche vermöge ihres Grundbegriffs, der reinen Anschauung, einer endlosen Erweiterung entgegensieht; die anderen liegen allen menschlichen Behauptungen als Formen einer gedachten synthetischen Einheit zu Grunde und werden erst durch Abstraktion aus dem Gewebe der gesammten Erkenntniß herausgehoben. Auf die letzteren als die Grundurtheile, in denen selbst die Möglichkeit der ersteren begründet ist, bezieht sich obige Frage. Nun war es kein geringer Blick des Genies, in den logischen Funktionen des Urtheilens, welche sich in den verschiedenen Urtheilsformen aufzählen lassen, den Inhalt des ganzen reinen Denkens angedeutet zu finden. Soll es rein sein, so kann es nur in der Form des Erkennens liegen, diese aber äußert sich durch

den denkenden Verstand, dessen wesentliches Vermögen im Urtheilen besteht. In diesem werden zunächst Vorstellungen nach Gesetzen der analytischen Einheit einander untergeordnet und durch Bestimmungen der Gegenstände feste Behauptungen über das Wesen der Dinge ausgesprochen. So viele Formen der Urtheile sich vorfinden, so vielfache Bestimmungen der Gegenstände lassen sich auch entdecken und in Begriffe auffassen, welche reine Verstandesbegriffe genannt werden. Die Auffuchung derselben geschieht nun freilich nach einem gemeinschaftlichen Princip, welches Kant den transscendentalen Leitfaden nennt, dem Vermögen zu urtheilen nämlich; wie viel Urtheilsformen oder Funktionen der Einheit dasselbe aber enthalte, kann nicht aus seiner Natur eingesehen, sondern nur durch Induktionen gefunden werden. In der That sah sich auch Kant genöthigt, die bereits gangbaren Eintheilungen zu verbessern und zu ergänzen. Er mag sie nun zwar vollständig und richtig geliefert haben, aber worauf gründet sich diese Vollständigkeit und was ist der Beweis ihrer Richtigkeit? Darüber entspann sich späterhin Streit, dessen Grund wir hier nur anzeigen. Auf die Frage aber, wie wird aus jeder logischen Funktion eine Kategorie oder wie liegen diese in jenen, ergiebt sich die Antwort aus der Betrachtung, daß in den Kategorien nur von Prädikaten die Rede ist, die durch die Form des Denkens angewendet erscheinen; denn es sind dieselben so viel Arten, einen Gegenstand zu möglichen Anschauungen zu denken. Da also der Verstandesbegriff die Form des Urtheilens, die Form der Anschauung aber seine Anwendung bestimmt, so werde ich, um ihn abgesondert zu erhalten, die Form der Urtheile in einen Begriff von der Synthesis der Anschauung verwandeln müssen. So ist Einheit ein Begriff von der Synthesis der Anschauung, welche so oft in das einzelne Ur-

theil gelegt wird, als ein solches auf Veranlassung einer entsprechenden Anschauung gefällt wird.

Aristoteles hat zuerst eine Kategorientafel aufgestellt, später haben des Kartes und Locke den einfachen und ersten Begriffen der menschlichen Erkenntniß nachgeforscht. Von beiden Unternehmungen unterscheidet sich aber Kants Vorhaben nach Methode und Ausgang, wenn es gleich der Absicht nach mit ihnen Aehnlichkeit haben möchte. Es geht zunächst auf den Ursprung und Umfang aller reinen Erkenntniß in systematischer Vollständigkeit und stellt darin ein Gerüst für Metaphysik als Wissenschaft auf. Da wir nichts ohne Kategorien denken können, so kam es dann weiter vor allem darauf an, ihren möglichen Gebrauch zu bestimmen. Dieß leistete er nun in den Grundsätzen des reinen Verstandes, in denen dieselben schematisirt und somit die Bedingungen ihres objektiven Gebrauchs angegeben werden. Diese zweite Tafel der Grundsätze, an die er erst nach Auffindung der Kategorien und erlangter Einsicht in die Möglichkeit und Bedingungen ihrer Anwendung schreiten konnte, zeigt im Beispiele, worin eine synthetische Erweiterung durch den Verstand möglich sei und wie weit sie reiche. Sie ist der erste Versuch, synthetische Grundsätze, in strenger Geschiedenheit von allen analytischen, aufzustellen und diejenigen, welche bisher dafür gelten konnten, aus ihrer zweideutigen und ungewissen Lage herauszuziehen. Die Vollständigkeit und Gründlichkeit, welche sie zeigt, ist der triftigste Beweis der Richtigkeit des Verfahrens, die Philosophie nicht aus Begriffen herzuleiten, sondern ihre Quellen in dem Vernunftvermögen selbst aufzusuchen.

4. Sonderung der Kategorien als Naturbegriffe von den transscendentalen Ideen als Vernunftbegriffen und Aufzählung ihrer Arten.

Daß nicht alle Erkenntnisse a priori gleichartig sind, zeigte sich schon darin, daß wir reine Anschauungen von

reinen Begriffen trennen müssen, nun werden wir weiter angewiesen, auch unter den letztern noch einen Unterschied anzuerkennen. Reine Begriffe heißen Kategorien oder Verstandesbegriffe, wenn sie Formen einer möglichen Erfahrung sind, in dieser mithin aufgewiesen werden können; Ideen aber, oder Vernunftbegriffe, wenn sie deren Möglichkeit übersteigen. Ob nun zwar Kategorien, da wir ohne sie nichts denken können, auch über die Erfahrung hinaus gebraucht werden, so haben sie doch nur in ihr Sinn und Bedeutung, Ideen dagegen in der angegebenen Bedeutung können kaum bildlicher Weise in ihr nachgewiesen werden. Sie gehen nach Kant auf eine absolute Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten (das Unbedingte) oder auf eine Bestimmung des Verstandesgebrauchs nach Principien. Sie sollen mithin die Synthesis des Verstandes bis zum Unbedingten hinausführen und drücken eine Annäherung zu einem Begriffe aus, der niemals in concreto dargestellt werden kann. Ihren transscendentalen Grund fand er, dem früheren Verfahren analog, in der logischen Funktion der Vernunftschlüsse überhaupt und ihren einzelnen Formen, den kategorischen, hypothetischen und disjunktiven, insofern sie prosyllogistisch in aufsteigender Reihe fortgesetzt werden, denen gemäß es ein Unbedingtes einer dreifachen Synthesis, eines absoluten Subjektes, höchster Voraussetzungen, aller Theile eines Ganzen giebt, so daß alle transscendentalen Ideen sich unter drei Klassen bringen lassen: des denkenden Subjektes (Seele), der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen (Welt), der Bedingung aller Gegenstände des Denkens überhaupt (Gott). Er stellt daher neben die Verstandeseinheit der Erscheinungen eine Vernunfteinheit derselben unter Principien, welche jene in ein absolutes Ganzes zusammenfassen soll, und nennt in dieser Hinsicht die Vernunft ein Vermögen synthetischer Erkenntnisse aus Principien. Das kann sie aber nur sein un-

ter Annahme des Grundsatzes, daß das Bedingte sich zuletzt auf etwas Unbedingtes bezieht.

Das Bedürfniß der menschlichen Vernunft zu einer höchsten Einheit und Vollkommenheit hinaufzusteigen, ist immer dagewesen und mithin auch das Bestreben, dieselbe in angemessenen Begriffen darzulegen. Der Versuche daher, über die Erfahrung hinauszugehen finden sich, sobald jenes erwacht war, viele; es ist aber durchaus keine Scheidung solcher Vorstellungsweisen von denen, die ihre Anwendung in der Erfahrung finden. Für Kants kritischen Zweck, eine feste Grenzlinie zwischen das Erkennbare und Denkbare zu legen, war aber jene Unterscheidung von der höchsten Wichtigkeit und eine der bedeutendsten Vorarbeiten füe eine künftige Metaphysik. Er konnte mit Recht in den Prolegomenen rühmen, daß ohne eine solche Absonderung Metaphysik ein regelloser stümperhafter Versuch sei. Nach seiner Weise that er aber mehr als bloß zu sondern, er gab auch den Ursprung der Ideen und dadurch zugleich ihre bestimmte Zahl an. Wir haben der dreifachen Synthesis zufolge drei Klassen transscendentaler Ideen: psychologische, kosmologische und theologische. Treten wir indessen der letzten Bemühung, abgesehen noch von den dialektischen Schlüssen, näher, so dürften wohl einige nicht unbedeutende Gegenerinnerungen zu machen sein. Kant nimmt, wie wir gesehen haben, die Formen der analytischen Einheit zu Erkenntnißgründen der synthetischen; er findet in den Urtheilsformeu den Ursprung der Kategorien, in den Schlußformen dagegen den der Ideen. In den Formen der analytischen Einheit an sich kann keine synthetische liegen, sondern nur durch sie erkannt werden. Nun aber verwandelt er unter Voraussetzung des Grundsatzes: wenn das Bedingte gegeben ist, so sei auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, gegeben, den analytischen Vernunftgebrauch in einen

synthetischen und erweitert dadurch die menschliche Erkenntniß in der Synthesis der Erscheinungen und des Denkens der Dinge überhaupt bis zu den höchsten Principien des Unbedingten. Er kennt nämlich die Vernunft nur als Vermögen der analytischen Einheit, läßt aber dennoch synthetische Grundsätze aus ihr entspringen. Mit dem größten Aufwande des Scharfsinnes zeigt er nun, daß darin ein Irrthum liege, und meint die Verleitung zu ihm ruhe auf einem unvermeidlichen transscendentalen Scheine. Wenn er nun gleich die synthetischen Grundsätze aus reiner Vernunft, so weit sie der Spekulation angehören, als auf Fehlschlüssen beruhend, verwarf, so ließ er doch die Begriffe aus reiner Vernunft stehen und mußte es, da er von ihnen, welche ihm spekulativ nur als Regulative galten, späterhin praktisch den allerwichtigsten Gebrauch machte. Wie können sie aber Regulative für die Erfahrung und transscendentale Ideen zugleich sein? Giebt es in der That neben dem logischen einen transscendentalen reinen Vernunftgebrauch? Diese den Leser verwirrenden Zweideutigkeiten und Ungewißheiten mögen wohl ihren Grund in der Ansicht haben, die den Kritiker zur Ableitung der Ideen führte. Vernunft ist ihm nur ein analytisch erweiterter Verstand, da dieser nur die Erfahrung umfaßt, so wird dieselbe entweder in unendlichen Reihen oder ersten Anfängen absolut gedacht. Darin liegt aber schon ein Widerspruch. Denn wie ist es möglich, durch fortgesetzte Synthesis die Erfahrung absolut zu denken? Das Denken für sich führt mich analytisch von Bedingung zu Bedingung fort und enthält für sich keine Synthesis; wende ich es mittelst oer reinen Anschauung auf die Erfahrung an und erhalte somit eine Synthesis, so verwickelt mich dennoch das schlechthin Unbedingte als Objekt der Erfahrung genommen in Widerstreit und Dialektik. Außerdem legt er nicht blos die Form der Vernunftschlüsse zu Grunde, sondern auch die Be-

ziehung unserer Vorstellungen auf Subjekt und auf Objekt als Erscheinung und Gegenstand des Denkens überhaupt, um zu Seele, Welt und Gott zu kommen. Nun mögen zwar in den Kategorien wie den Ideen Bestimmungen möglicher Gegenstände liegeu, aber diese so wenig wie jene können mir Gegenstände geben. Beide sind Prädikatsbegriffe möglicher Erscheinungen. Hier aber treten Seele, Welt, Gott als Subjektsbegriffe auf, die doch anfänglich immer auf ein gegebenes Wesen der Dinge sich beziehen. Ein solches dient ihnen hier nicht zur Grundlage als nur so, daß die absolute Einheit als systematische und letztere als Vollendung der menschlichen Erkenntniß angesehen wird. Da findet sich denn, wie vorauszusehen war, daß die so abgeleiteten Ideen, ganz abgesehen von den durch sie begründeten Behauptungen, zwar selbst keinen Schein bei sich führen, doch aber ihrem Ursprung gemäß eigentlich nicht mehr Ideen von Gegenständen bleiben, sondern zu immanenten Regulativen des analytischen Verstandesgebrauches herabsinken. Und ganz natürlich! Der Vernunftschluß, wie sehr er er auch nach systematischer Einheit strebt, führt an und für sich gar nicht auf Gegenstände außerhalb der Grenzen möglicher Erfahrung. Der Inbegriff alles Möglichen z. B. enthält auf keine Weise, wie Kant selbst gezeigt hat, den Begriff eines allerrealsten Wesens. Wo kommt denn da das fehlerfreie Ideal her, welches spekulativ stehen bleibt? Ich will nämlich gleich bemerken, daß uns zwar die praktische Vernunft durch ihre Postulate zu objektiv gültigen Bestimmungen idealer Gegenstände führe, zu Unsterblichkeit, Freiheit und Dasein Gottes, die Bewährung und Sicherstellung jener Subjektsbegriffe aber ganz der spekulativen Vernunft überlasse. In dieser Hinsicht läßt uns die letztere im Stich oder wenigstens in Zweifel; es sind daher nicht wenige auf die Annahme getrieben worden, es gebe nur einen praktischen reinen Vernunftgebrauch, keinen

spekulativen. Eine sich selbst widersprechende Annahme! Kant hat also mit Recht und Fug Kategorien von Ideen geschieden, der letzteren Ursprung und Werth aber nur unzulänglich nachgewiesen.

5. Aufstellung eines Sittengesetzes durch Hervorhebung des Pflichtbegriffes und des Sollens in kategorischen Imperativen, wodurch der Mensch als intelligibeles Wesen Zweck an sich und transscendentale Freiheit eine nothwendige Voraussetzung wird.

Kant ist der erste, welcher neben die theoretische eine wahrhaft praktische Spekulation gestellt und dadurch die Geisteswelt und ihr Gesetz zur unbedingten Herrschaft erhoben hat. Da eine solche Foderung aus der Anlage des menschlichen Geistes entspringt, so ist es natürlich, daß vor ihm viele dieses Ziel zu erreichen suchten, Tugend und Sittlichkeit ihrer selbst wegen priesen und ein uneigennütziges Handeln foderten. Wie sehr aber eine solche Ansichtsweise im Leben anerkannt wurde, in der Wissenschaft ordnete sich jederzeit dem Physischen, denn anders können wir es nicht benennen, das Moralische unter. So lange die Stimme eines Griechen erklang, stand menschliche Tugend unter den Gesetzen der kosmophysischen Nothwendigkeit; sie war die edelste irdische Pflanze, gedieh aber nur unter dem Mond- und Sonnenschein der Weltkörper. Der Geist steht unter dem Bann der Natur, ohne seiner Freiheit inne zu werden; ist er unsterblich, so ist er es nur in ihrem Gebiete als das sich selbst Bewegende oder sich selbst Erkennende. Es hob nun freilich das Christenthum den Geist zum Himmel empor, diese Erhebung aber wurde in Ertödtung der Sinnlichkeit oder Ausübung äußerer Gebräuche gesetzt und, als man daran irre wurde, trat zwar das reine Gebot der Sittlichkeit mehr hervor, jedoch als ein von außen her uns gebotenes, dem wir eben so auch nur unter göttlichem Gnadenbeistande

nachkommen können. Der kritische Philosoph faßte bei seinen Untersuchungen über das menschliche Handeln hauptsächlich zweierlei ins Auge: Die Nothwendigkeit der sittlichen Anforderungen und den Grund ihrer Verbindlichkeit. Beides führte ihn auf die Idee einer reinen praktischen und dabei zugleich gesetzgebenden Vernunft. In ihr müssen, wie in der theoretischen, Grundgesetze liegen, welche als Aufgaben an einen Willen und ohne auf empirisch bedingte Zwecke Rücksicht zu nehmen als Gebote schlechthin ausgesprochen werden. Das ist aber eine Entbindung von aller Natur, sowol was den Inhalt der Gebote als die Möglichkeit sie zu vollziehen betrifft. Dieselben setzen den Menschen als Zweck an sich voraus und heben ihn als freihandelndes Wesen über jede von außen kommende Bestimmung. Dabei lassen wir gerne die Einwendung gelten, daß Kant jenes Grundgesetz der Sittlichkeit nicht richtig ausgesprochen und seinem metaphysischen Inhalte einen logischen Ausdruck der Allgemeingültigkeit untergeschoben hat. Er hat hierin, wie bei den Ideen, die der Reflexion sich zunächst darbietende analytische Einheit für die hinter ihr liegende synthetische genommen und daher die gesetzliche Form der Maximen als den Inhalt des Sittengesetzes aufgestellt. Er ordnet nämlich der Materie des Begehrungsvermögens eine Form der Willensbestimmung über und macht die logische Form der sittlichen Handlungen zum Zwecke des sittlichen Handelns selbst. Dessen ungeachtet ist die Darstellung jener reinen auf ein unbedingtes Gebot sich gründenden Sittlichkeit und der durch sie geweckten Freiheit noch nie vorher in dieser Schärfe und Bestimmtheit versucht und nach ihren Voraussetzungen und Folgen gewürdigt worden; sie ist der hellste Punkt der Kantischen Philosophie und giebt ihr jene sittliche Erhabenheit, in welcher der Mensch seiner eigenen Würde und höheren Abkunft inne wird.

6. Unterscheidung der Erkenntnißurtheile als logischer von den Geschmacksurtheilen als ästhetischer.

Diese äußerst feine Distinktion nimmt ihren Weg durch die Wolfische Philosophie. Diese unterschied wie die deutlichen (logischen) Begriffe von den sinnlichen (ästhetischen), verworrenen oder dunkelen, unter welche letzteren die schönen gerechnet wurden, so auch die Urtheile in diese zwei Klassen. Bei dieser Unterscheidung wurde jedoch vorausgesetzt, daß Sinnlichkeit und Verstand nicht specifisch, nur dem Grade der Deutlichkeit nach verschieden wären und sich nur in der Fähigkeit von einander sonderten, welcher gemäß ihre Vorstellungen durch Merkmale bestimmt werden könnten. Demnach wären die logischen und ästhetischen Urtheile dieser Schule immer nur Erkenntnißurtheile; es könnten Regeln ihrer Richtigkeit oder Unrichtigkeit in Begriffen angegeben werden. Dem tritt nun Kant durch die Scheidung der Erkenntniß- und Geschmacksurtheile entgegen. Die Erkenntnißurtheile sind objektive Bestimmungen der Gegenstände und können nach Begriffen weiter begründet werden, z. B. alle Körper sind theilbar, denn sie sind zusammengesetzt, sie sind mithin logische; die Geschmacksurtheile dagegen, welche einem Gegenstande oder einer Vorstellungsart das Merkmal des Schönen beilegen, haben einen subjektiven Bestimmungsgrund und sind ästhetische. Sie schildern den Eindruck, welchen die Betrachtung eines Gegenstandes in dem auffassenden Subjekte hervorbringt und urtheilen zwar allgemein aber nicht nach Begriffen. Daher schließen dieselben sich auch als einzelne Urtheile an die gegebene Anschauung an, ruhen aber auf subjektiven Gründen a priori. Aesthetische heißen aber die Urtheile über das Schöne nicht, weil sie sinnliche sind, denn das wäre ein Widerspruch, sondern als Urtheile der subjektiv gemäß dem Gefühle der Lust und Unlust bestimmten Urtheilskraft. Es mag nun diese Unterscheidung zwischen

ästhetischen und logischen Urtheilen einer Nachbesserung bedürfen oder nicht, so viel bleibt doch gewiß, daß die letzteren einen Begriff vom Gegenstande voraussetzen, die ersteren dagegen auf subjektiven Bedingungen zu Begriffen beruhen und sinnliche Anschauung auf ein übersinnliches Substrat der Natur beziehen, beide mithin ihrem transscendentalen Grunde sowol als der Art ihrer Behauptung nach von einander abweichen. Es sieht daher diese Unterscheidung in weitgreifende Folgen hinaus. Sie giebt nicht nur eine neue Aussicht in die Natur und den Gebrauch der Urtheilskraft und somit in die Organisation aller zusammenwirkenden Gemüthsvermögen, sie stellt auch der Geschmackskritik, welche sonst nur zur Verbesserung oder Befestigung des Geschmacks gebraucht wurde, dadurch eine andere Aufgabe, daß sie dem Genie die Erfindung des Kunstwerks und dem feingebildeten Urtheile den Ausspruch über das Schöne überläßt, ihr selbst aber neben den induktorisch aufzusuchenden Mustern für die Nachahmung nur die Darstellung des Ursprungs der Bedeutung des Schönen vorbehält. Somit wäre denn Theorie und Aesthetik scharf gegen einander abgegrenzt.

7. Metaphysische Begründung einer dynamischen Naturphilosophie.

Hierbei kam es nicht sowol darauf an, die mathematischen und physischen Grundbegriffe in ihrer Bestimmtheit und Anwendbarkeit darzulegen sondern ihre Verbindung mit den Principien seiner metaphysischen Lehren gemäß einer Konstruktion derselben in reiner Anschauung mit der dieser eigenen Evidenz aufzuweisen. Diese Bemühung führte ihn zu zwei inhaltreichen Behauptungen; die erste ist, daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen sei. Diese Behauptung hängt mit seiner eigentlichen Hauptfrage, der Auflösung synthetischer Urtheile a priori, aufs inn:gste

zusammen, und besagt soviel, daß wie eine jede Erweiterung unserer reinen Erkenntniß nur in reiner Anschauung möglich sei, in dieser auch nur die Wirkungsart der Eigenschaften der Dinge durch mathematische Konstruktion derselben gezeigt werden könne. Darin aber besteht alle Erklärung oder Theorie der Erscheinungen; so wird von einem Grundsatz der reinen Mechanik die ganze physische Astronomie abhängig gemacht. Durch obigen Gedanken bekommt nun auf einmal die ganze menschliche Naturwissenschaft einen festen Widerhalt und eine sichere Gestalt. Hätte er auf gleiche Weise in dem praktischen Theile der Philosophie einen Uebergang finden können von den Grundbegriffen zu ihrer Anwendung, hätte er z. B. eine Einsicht in die Art der Unterordnung der Erscheinungen unter die Ideen gehabt, sein Werk wäre dann ein vollendetes zu nennen gewesen. Zum andern befestigte er den metaphysischen Begriff der Kraft als Prädikat der Substanz und als Grundquell aller zwischen den Körpern sich ereignenden Bewegung, der Raumerfüllung und Gestaltung. Sind wir über die mathematische Konstruktion hinaus bis zu diesem Ziele gelangt, so ist aller Mystik, welche sich in die Erklärungen der Erscheinungen mischen könnte, der Lebenskeim abgeschnitten und die Aufgabe der mathematischen Physik wird eine helle und durchsichtige, die auch nicht im mindesten an ideale Voraussetzungen, wie Atome oder Monaden, endliche Theilbarkeit, Einwirkungen man weiß nicht woher und durch wen, streift. Wie richtig er aber den Begriff der Kraft faßte, ersieht man daraus, daß er nicht nur, wie sie die Beobachtuug zu bestätigen schien, anziehende sondern auch, allem Augenschein zum Trotze, welcher die Materie den Raum durch ihre bloße Existenz erfüllen läßt, abstoßende annahm. Wer nun da gefunden hat, daß Kant die Materie durch den Konflikt jener Kräfte entstehen läßt, der hat der Raumerfüllung der Materie diese selbst unter-

gestellt. Denn wie könnte der, welcher die Beharrlichkeit der Subſtanz als den Eckpfeiler aller Naturlehre feſtſtellte, dieſe aus den Urſachen der Veränderung, welches die Kräfte ſind, entſtehen laſſen wollen?

8. Aufklärungen in der pſychologiſch-logiſchen Grundlage der geſammten Philoſophie.

Wir faſſen unter dieſer Numer alles zuſammen, was nicht ſowohl der philoſophiſchen Spekulation an ſich gehört, als aus einer feinen und ſorgſamen Selbſtbeobachtung entſpringt. Schon früher fanden wir Veranlaſſung zu bemerken, daß eigentlich auf einer empiriſchen Grundlage die ganze Philoſophie ſich erhebe und von ihrer Vollſtändigkeit und Sicherheit das Syſtem derſelben abhänge, daß Kant aber dieſelbe, wiewohl er ſie fortwährend ergänzt und berichtigt, ſcheinbar in den Hintergrund geſtellt habe. Dieſe pſychologiſchen Ergänzungen nun und Berichtigungen, welche ſich bei ihm zerſtreut finden, wollen wir nun ſummariſch näher angeben. Neben dem reichen Schatze gelegentlicher Bemerkungen, welche den Samen zu mancher ſpäter aufgekeimten Theorie enthalten, können wir Folgendes hauptſächlich hervorheben.

Er gab der ſchon früher verſuchten Feſtſetzung dreier Gemüthsvermögen eine ſichere Grundlage und ſchied ſie als Erkenntnißvermögen, Gefühl der Luſt und Unluſt und Begehrungsvermögen beſtimmt von einander. Er fand für alle drei verſchiedene Principien a priori, welche zu einer ſolchen Sonderung berechtigten.

Wenn die Früheren Empfinden und Denken einander gegenüberſtellten, ſo er Empfinden, Anſchauen und Denken. Nächſtdem hat er zwiſchen innerem Sinn und Apperception (Selbſtbewußtſein), welche man in den Syſtemen der Pſychologie für einerlei auszugeben pflegt, ſorgfältig unterſchieden, ſo wie auch dem äußeren Sinn, als Eigenſchaft unſeres Gemüths, den inneren, deſſen Aufhebung von nicht unbedeuten-

den Folgen ist, da ohne seine Annahme die Unterscheidung von Körper- und Seelenlehre, Materie und Geist schwindet, nebengeordnet. Dabei können wir zugleich bemerken, daß er voll Widerwillen gegen alle materialistischen Erklärungen geistiger Erscheinungen dieselben nur aus dem Princip des inneren Sinnes faßte, und dadurch einer verderblichen Zeitmode, nach welcher alle Psychologie in Physiologie zu versinken drohte, kräftig entgegentrat. — Durch die Entdeckung der reinen Anschauung bekam die Einbildungskraft ihrem transscendentalen (produktiven) Vermögen nach eine Stellung in der Psychologie, welche jeden Bearbeiter derselben zu einer Aenderung des Begriffs und weiteren Nachforschungen antrieb.

Ferner verbesserte er die Logik. Er setzte die bestimmten Urtheilsformen fest, beschränkte die Allgewalt der kategorischen dadurch, daß er ihnen die hypothetischen und disjunktiven als gleich berechtigte beiordnete, führte die Schlüsse auf unmittelbare (Verstandes-) und mittelbare (Vernunftschlüsse) und Schlüsse der Urtheilskraft zurück — eine Eintheilung, welche, sie sei richtig oder unrichtig, tief in seine Vorstellungsweise eingreift, auch nicht so oben hin, zumal wenn man seine Theorie dieser oberen Erkenntnißvermögen dabei im Auge behält, von der Hand zu weisen ist — und stellte von den mittelbaren drei und nur drei Formen auf, während die Früheren, grammatische und logische Formen unter einander werfend, eine viel größere Zahl herausbrachten.

Für die psychologische Grundlage der praktischen Philosophie und der Aesthetik hat Kant weniger geleistet, weil es bei diesen Zweigen der Erkenntniß ihm hauptsächlich auf den transscendentalen Grund ankam, er also alle empirischen Anmaßungen so viel wie möglich zurückzudrängen suchte. Sam-

melt man indessen die zerstreut vorkommenden Bemerkungen, so sind diese wol freilich nur in einem losen systematischen Zusammenhange gedacht, enthalten aber so feine und treffende Beobachtungen, daß sie von Kundigen nicht übersehen worden sind. Wir meinen hier nur die früheren Werke mit Ausschluß der Authropologie. Weil aber diese Bemerkungen nur beiläufig vorkommen, wie ein geistreicher Mann im Gespräch wol manches Wort fallen läßt, auf das er selbst keinen sonderlichen Werth legt, ein anderer aber begierig auffängt, so lassen sich dieselben nur gezwungen schulmäßig zusammenstellen. Jedoch ist vorzüglich das Verhältniß hervorzuheben, in welches er Lust gegen Begierde, ob dieser vorhergehend, oder ihr nachfolgend stellt, die Unterscheidung zwischen Affekt und Leidenschaft, die Eintheilung der Affekten in rüstige und schmelzende, die Aufzählung der Anlagen des Begehrungsvermögens zur Thierheit, Menschheit und Persönlichkeit.

Noch müssen wir ein Verdienst berühren, das bisher mehr verkannt als anerkannt wurde. Dichter und Philosophen sind auf zwei einander entgegengesetzte Weisen Fortbildner der Sprache. Während jene mit der Kraft anschaulicher Darstellung in vielfachen Bildern ihre Gedanken zu beleben suchen und dem Volke einen reichen Vorrath dichterischer Vorstellungsweisen überliefern, streben diese nach einer festen und bestimmten sprachlichen Ausprägung der Begriffe. Man hat dieselben technische Ausdrücke oder Kunstwörter benannt, weil sie den Gedanken rein und unverfälscht erhalten sollen. In allen Wissenschaften nun, wo das Kunstwort der Theorie angepaßt ist, gilt jenes so lange als diese, ja selbst wie in den erfahrungsmäßigen länger als diese. In der Pilosophie aber nimmt sich ein jeder, so lange dieselbe noch nicht zum Range der Wissenschaft erhoben ist, die Freiheit, neue und oft seltsame Ausdrücke, ja selbst dem Sprachgebrauch entgegen zu schmieden. Das wird

auch so lange fortgehen, als die Abstraktionen keiner bestimmten Regel der Bildung unterliegen. Je genialer ein Philosoph sein will, desto beschwerlicher wird der Balast seiner Kunstsprache. An Kant können wir rühmen, daß er mit der äußersten Genauigkeit und gewissenhafter Sorgfalt nur die alten Kunstwörter erneuert oder genauer bestimmt und eben um aller Mißdeutung vorzubeugen sich an fremdländische gehalten hat. Er macht selten neue, seltener ohne hinlängliche Ursachen und bestimmt gebräuchliche nie ohne einen guten Grund anders. Um nun über ihren Werth zu entscheiden, kommt nur die Frage in Anregung, liegen den Kunstwörtern richtige Begriffe zu Grunde und hat man für sie bessere Ausdrücke? In Hinsicht des ersten wird man wohl schwerlich über Verworrenheit und Unbestimmtheit der Begriffe, da er dieselben aus ihren Quellen herleitete und ihre Bedeutung befestigte, zu klagen haben; das zweite aber hat noch niemand thatsächlich widerlegt. Er war äußerst glücklich in Findung schicklicher Kunstwörter und den Begriffen genau anpassender Ausdrücke. Allerdings können Ausdrücke mißverstanden werden, so bald man ihnen Begriffe aus andern Systemen unterschiebt, das fällt aber nicht jenen zur Last, da vielleicht eben in der Abweichung eine festere Bestimmung liegt und ein jeder in seiner Kunstsprache reden muß. Neue Unterscheidungen und Abstraktionen rufen daher auch neue Kunstwörter hervor. Am Ende aber ist immer ein richtiger und bestimmter Ausdruck der Erfolg eines geordneten und klaren Denkens; man kann mithin auch der Kantischen Schulsprache nicht leicht entrathen.

Nach Auffindung aller dieser Entdeckungen oder richtiger vielleicht während derselben ergab sich ihm in einem nach und nach durch sie erweiterten Gesichtskreise die Auflösung der Hauptaufgabe seiner Kritik. Der Mittelpunkt aller seiner Forschungen und diejenige Untersuchung, auf

deren Nothwendigkeit die allmälige Entwickelung der Philosophie, wenn diese je eine feste Gestalt und sichere Grundlage gewinnen sollte, gewaltsam hindrängte, blieb immer die Darlegung der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori. Wer nun etwa zuerst ihr Dasein leugnet und eine Unterscheidung derselben sowohl von synthetischen Urtheilen a posteriori als den analytischen verwirft, das ganze Unternehmen mithin von vorne herein für nichtig und unnütz erklären muß, dem hat freilich die kritische Philosophie nichts zu offenbaren. Denn Apriorität der nothwendigen Erkenntniß und ursprüngliche synthetische Einheit sind die beiden Gegenstände, deren Wahrheit eben so vor aller Kritik zugegeben werden muß, wie die Richtigkeit des Einmaleins vor allem Rechnen. So etwas aber will mehr bemerkt als gelehrt werden, wie dieß aus den späteren Verhandlungen der streitenden und vertheidigenden, so wie Kant nachfolgenden Philosophen erhellt; die richtige Einsicht in jene Behauptungen und in die Natur der reinen Anschauung war und wird wohl immer das Kennzeichen des wahren kritischen Philosophen bleiben. Daß es Erkenntnisse a priori gebe und ein Unterschied von analytischen und synthetischen Urtheilen a priori Statt finde, blieb seinem Scharfsinne bei Betrachtung der reinen Mathematik und Physik (Naturwissenschaft) nicht verborgen, es kam ihm nur darauf an, die Gründe ihrer Möglichkeit aufzusuchen. Da diese nur aus reinen Vernunftquellen geschöpft werden können, denn die Gründe meiner eigenen analytischen oder synthetischen nothwendigen Erkenntnißweise können nicht mehr objektive, in allgemeinen Gesetzen enthaltene, sondern müssen subjektive, im Wesen meines Geistes liegende sein, so wurde er bei diesem Bestreben ganz nothwendig zu transscendentalen Forschungen — daher auch der enge Zusammenhang einer Kritik der Vernunft mit der Aufstellung und Begründung einer Metaphysik —

und allen jenen philosophischen Entdeckungen hingeleitet, die wir aufgezählt haben. Dieselben mußten vorhergehen, ehe an eine Auflösung der Hauptfrage gedacht werden konnte. Ob nun gleich Kant alle Data dazu geliefert und durch das tiefe Studium der Vernunft zu einer ganz neuen Wissenschaft den Grund gelegt hat, so entzieht sich doch über der Fülle der Sachen und der Weitläuftigkeit der Untersuchungen, und wohl auch weil derselbe Gegenstand in veränderter Gestalt mehrmals wiederkehrt, der zerstreuten Aufmerksamkeit die entscheidende Antwort. Daher mag es wohl auch gekommen sein, daß Kants Gegner und Nachfolger gerade das Herz aller seiner Spekulationen so bald aus den Augen verloren oder doch die Lebensquelle der Philosophie ganz wo anders suchten. Denn die Möglichkeit der synthetischen Urtheile a priori, worauf sie sich gründet und wie weit sie sich erstreckt, haben wenige begriffen.

Den Anlaß zu dieser Frage gaben ihm die fruchtlosen Bemühungen der analytischen Metaphysik und die skeptischen Einwendungen Humes gegen eine nothwendige synthetische Erkenntniß; es galt ihm daher nur in der Kritik der reinen Vernunft zur Auflösung jener Frage zu ermitteln, wie ist Erkennen a priori und wo ist eine Erweiterung desselben möglich? Eine einzige, alle Fälle befassende Antwort auf diese Frage zu geben ist unmöglich, weil gerade in ihr die verschiedenartigsten Ansprüche der Spekulation sich vereinigen und dieselbe in Anwendung auf die geschiedenen Anlagen unserer Natur eine mannigfache Abänderung erleidet. Durch die Nachweisung transscendentaler Gemüthsvermögen ist dieselbe allein noch nicht, wie man vielleicht glauben möchte, abgethan. Allerdings enthalten dieselben, weil aller Analysis eine Synthesis voraufgeht, in ursprünglicher synthetischer Einheit die formalen Bedingungen alles synthetischen Erkennens, aber wie machen sie eine Erweiterung unserer

Erkenntniß möglich, deren die Analysis nicht fähig ist? Wie fortgesetzte Beobachtung uns auf stets neue Eigenschaften und Wirkungsweisen der Dinge der Sinnenwelt führen könne, ist daraus klar, daß die Zurückführung der sich darbietenden Wahrnehmungen auf Begriffe noch keinesweges die Natur der Gegenstände erschöpfe und somit ihr Begriff einer fortgehenden synthetischen Erweiterung fähig ist. Wodurch werden wir aber ermächtigt, auch ohne Erfahrung synthetische Urtheile, die also a priori gegründet sind, auszusprechen und anzuwenden? Da dieselben verschiedener Art sind, so werden auch die Bedingungen ihrer Möglichkeit sehr verschieden ausfallen müssen. Wir sagen: alle Winkel in einem geradlinigen Dreieck sind gleich zwei Rechten, jede Veränderung ist bewirkt, die Seele ist unsterblich, der Wille ist frei, die Rose ist eine schöne Blume. Es ist unmöglich, alle diese Urtheile unter einen einzigen Grund ihrer Möglichkeit zu bringen. Nehmen wir also dieselben einzeln vor.

Die synthetischen Erkenntnißurtheile a priori sind entweder mathematische Sätze oder die Grundsätze des reinen Verstandes. Die Erweiterung der Einsicht durch mathematische Sätze ruht einzig und allein auf der reinen Anschauung. Als eine Form der Zusammensetzung enthält sie ins Unendliche Gesetze anschaulicher und gedachter Größenvorstellungen in sich, welche dem Subjektsbegriffe zwar nothwendig zukommen, aus ihm selbst aber nicht erhellen sondern aus seiner Konstruktion in reiner Anschauung. Freilich muß die Summe aller Winkel in einem geradlinigen Dreieck zwei Rechte betragen, und dieses Gesetz mag allerdings in dem Begriff einer solchen Figur liegen, gefunden wird es indessen nur durch eine zum Begriffe hinzukommende Anschauung. Zugleich kommt solchen Sätzen objektive Gültigkeit zu, da uns nur durch Raum und Zeit ein Gegenstand erscheinen, d. i. ein Objekt der empirischen Anschauung sein kann.

Die Grundsätze des reinen Verstandes sind Regeln der Verknüpfung der Wahrnehmungen zur Erfahrung. Der Begriff der Erfahrung ist nun das, worauf die ganze Kritik ruht. Man muß aber nie vergessen, daß Kant nicht zeigen will, wie Erfahrung entstehe, sondern vielmehr, wenn sie bereits vorhanden ist, nur angeben, was in ihr liege und sie möglich mache. Es ist zwar unnöthig, hinzuzusetzen, daß er dieß mehrmals in seinen Werken ausgesprochen, aber daß es doch nur wenige beachtet haben, sieht man aus ihren Gegenerinnerungen. Er hat daher eine Geschichte des Erkennens aus seinem Plane ausgeschlossen, auch nicht bis zu einer Entstehung desselben sich verstiegen und zwar aus dem einfachen Grunde, weil diese außerhalb der Grenzen aller Erfahrung liegt, wir also aus uns herausgehen müßten, um darüber Erfahrung machen zu können. Der Standpunkt des empirischen Bewußtseins ist durchaus derjenige, auf welchem der Mensch sich findet und von dem aus er auch allein sich beobachten kann. Wer diesen überschreitet oder von irgend einem andern Punkte aus auf ihn herabsehen will, der übersteigt sich selbst und hat nicht Grund noch Boden, worauf er sicher stehen kann. Auf ihm aber haben wir den Gegenstand als Gegenstand unserer Erkenntniß und es kommt nur darauf an diese zu zergliedern. Das kann nun nicht anders als mit Hinsicht auf das Erkenntnißvermögen geschehen. In ihm liegen die Bedingungen aller Möglichkeit zu erkennen, wenn auch das wirkliche Erkennen nur in der Zeit seinen Anfang nimmt und auf äußerer Anregung beruht. Daher sucht Kant zuerst alle Bedingungen desselben und fragt dann, wie kommt ihnen denn doch in Beziehung auf ein Objekt Wirklichkeit, objektive Gültigkeit (Realität) zu? Die Aufsuchung der Bedingungen alles synthetischen Erkennens ist eine durchaus psychologische Nachforschung, sie wird aber mit der Nachweisung ihrer objektiven Gültigkeit, mit welcher sich alle

Deduktionen und transscendentalen Beweise beschäftigen, dergestalt in Einen Gedanken verflochten, daß man zu glauben geneigt sein möchte, Kant sei Deduktion bald die Erklärung der Möglichkeit der Syntheſis, bald der Beweis der objektiven Gültigkeit der Begriffe a priori. Es fließt aber beides nur deswegen so innig zusammen, weil sein Bestreben nur dahin geht gegen Hume zu zeigen, daß die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind. Das verbindende Glied ist dabei der Begriff des Erkennens, welches in einer ursprünglichen Beziehung des auffassenden Menschen zu dem Wesen der Dinge nach den in ihm vorherbestimmten Bedingungen der Zusammenfassung besteht. Wenn wir nun dieser Beziehung nachgehen und ihr gemäß dem Menschen ein Vermögen angeregt zu werden (Receptivität oder Sinnlichkeit) und ein anderes die empfangenen Eindrücke vorzustellen (Spontaneität, von Kant auch Verstand genannt) beilegen, so werden wir erstens in jeder Erkenntniß ein Bestimmbares und eine Bestimmung unterscheiden, und dann zugeben müssen, daß wir, die Ausdrücke wohl erwogen, nur durch Sinnlichkeit und Verstand in Vereinigung zu erkennen vermögen und alles Erkennen ein Bestimmen eines gegebenen Etwas nennen können. Dieses Bestimmen findet bei Menschen Statt entweder nach den Gesetzen des Anschauens oder des Denkens, so jedoch daß Anschauen ein unmittelbares, Denken ein mittelbares Vorstellen des Gegenstandes ist, ich also eigentlich nichts erkennen kann, wo nicht Anschauung zu Grunde liegt. Nun erkennen wir von den Dingen nur ihr Verhältniß zu unseren Sinnen und ihr Verhältniß unter einander und zwar entweder in anschaulicher Zusammensetzung oder gedachter Verknüpfung. Durch das erste wird uns nur etwas Subjektives, was sich auf die Zustände des Subjekts bezieht und mithin für unsere Erkenntniß zufällig ist, durch

das andere etwas Objektives angedeutet, was eine nothwendige im Urtheil ausgedrückte Beschaffenheit der Gegenstände selbst behauptet, denn das subjektiv Nothwendige stellt sich dem Bewußtsein des Menschen als objektiv gleichsam als außer ihm dar. Die Möglichkeit dieses Verhältniß der Dinge zu einander auffassen zu können, entweder in anschaulicher Zusammensetzung, welche jedoch, wie davon die Mathematik zeugt, nur die Grundlage eines logischen (diskursiven) Verstandesgebrauches ist, oder in gedachter Verknüpfung der Wahrnehmungen, setzt einen transscendentalen Grund voraus. Diesen findet Kant für jene, wie schon oben bemerkt, in der reinen Anschauung, für diese aber zugleich im innern Sinn, der transscendentalen Einbildungskraft und der reinen Apperception. Da nämlich nach der Einrichtung des menschlichen Geistes derselbe von einzelnen Anregungen aus nur durch die Thätigkeiten der Einbildungskraft und die logischen analytischen Funktionen des Denkens zu gedachten synthetischen Formen gelangen kann, so trennt sich ein sinnliches Anschauen und ein Denken, verbindet sich aber für den Zweck der Erkenntniß im Urtheile wieder, wobei alle oben genannten Vermögen mitwirken. Man kann nun zwar sagen, daß alle Grundsätze des reinen Verstandes durch eine Beziehung der Verstandesbegriffe auf die Sinnenwelt entstehen, indem nur so eine Verknüpfung der Wahrnehmungen zur Einheit der Erfahrung möglich ist, man wird aber bei einem tieferen Eingehen in diese Verhältnisse finden, daß Kanten auch hier eigentlich die reine Anschauung, welche jedoch eine sinnliche Unterlage hat, weil jene nie ohne diese Statt findet, die Quelle aller ursprünglichen und abgeleiteten Synthesis ist; der ursprünglichen in der reinen Anschauung selbst liegenden, der abgeleiteten, wie sie durch die transscendentale (produktive) Einbildungskraft in Bildern und Schematen vorgestellt oder durch den Verstand nach einer Regel der

Einheit (den Urtheilsformen) auf Begriffe (die Kategorien) gebracht wird. Was uns hier synthetische Formen des Anschauens und Denkens überhaupt giebt, durch welche jedes besondere Anschauen und Denken bedingt ist, ist allein die reine Anschauung, welche einmal im Subjektsbegriffe als Synthesis der Apprehension (Schema), dann im Prädikatsbegriffe als Synthesis der Apperception (Verstandesbegriff) auftritt, z. B. die Zusammensetzung des Mannigfaltigen Gleichartigen der Einbildungskraft wird durch den Verstand auf den Begriff der Größe gebracht. Die reine Apperception oder die Identität des Selbstbewußtseins, welche bei Kant als die Trägerin aller Kategorien und als qualitative Einheit auftritt, begründet zwar in so fern die Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori, als ohne vorausgesetzte Synthesis dieselbe kaum begreiflich ist, aus ihr selbst aber kann keine erfolgen noch eingesehen werden.

Mit der Auflösung dieser Frage verbindet Kant, wie schon oben bemerkt, aufs genauste die Nachweisnng der objektiven Gültigkeit aller Erkenntniß a priori. Sie heißt ihm Deduktion und ist ihm die wichtigste Angelegenheit seiner ganzen Kritik. Sie ist allerdings eine Art Rechtfertigung, aber nicht der Erkenntnisse an und für sich oder richtiger vielleicht der aufgefundenen Begriffe sondern ihrer möglichen Anwendung und ihres Gebrauchs in Urtheilen. Unmittelbar an Hume sich anlehnend mußte er seiner Untersuchung wohl diese Wendung geben, gelangte aber durch sie zu einem Resultate, das dem des schottischen Philosophen gerade entgegengesetzt war. Wenn dieser alle Synthesis aus den Belehrungen der Wahrnehmung ableitete, so zeigte jener, daß nur durch sie die zerstreuten einzelnen Wahrnehmungen in Einer Erfahrung neben einander stehen können. Demonstriren läßt sich nicht, daß dieses die Wirkung jener Ursache oder umgekehrt sei, es läßt sich aber gar wohl eine solche

Verknüpfung unter gegebenen Erscheinungen a priori einsehen. Wenn nun ohne Kategorien gar keine Erfahrung der Form des Denkens nach möglich ist, so haben jene, als in der Erfahrung enthalten, objektive Realität und bekommen zugleich durch Gegenstände der Sinnenwelt Sinn und Bedeutung. Hierbei ist nun vorzüglich der Begriff eines Objektes oder Gegenstandes ins Auge zu fassen, da in seiner Bestimmung sich eigentlich alle früheren Untersuchungen wie in einem Punkte vereinigen. Kant sagt wiederholt: nur durch die Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben, durch den Verstand aber gedacht, und zeigt dann mühsam und weitläufig, wie eben nur durch dieses Denken, was hier jede transscendentale Selbstthätigkeit der Einbildungskraft wie des Verstandes befaßt, d. h. durch Beziehung des Mannigfaltigen der Anschauung zu dem Einen Ich denke, mittelst der Synthesis, Etwas für uns ein Gegenstand werden könne. Wie stimmt denn aber dieses mit jenem Gegebenwerden überein? Offenbar wird hier Gegenstand in zweierlei Beziehungen genommen. Dort ist er das unbekannte Substrat der Erscheinungen, das in Verhältnissen zu unserer Sinnlichkeit steht, hier aber das Objekt unserer Erkenntniß, das nur in dieser und mit dieser, nach der Weise wie wir erkennen, existirt. Wir können daher auch, wenn man den Ausdruck nur nicht mißversteht, sagen: nur in der Erfahrung haben wir objektive Gewißheit. — Nächstdem könnte man fragen, wie sind Deduktion, Schematismus und transscendentaler Beweis verschieden? Die erstere hat es nur mit den Bedingungen der objektiven Gültigkeit der Kategorien und daher mit den Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zu thun, enthält aber eben deswegen, weil diese nur in synthetischen aus Anschauen und Denken zusammengesetzten Urtheilen, indem durch den Verstand mittelst der Kategorien die Synthesis des Mannigfaltigen zur Einheit der Apperception gebracht wird, an-

gegeben werden können, letztere beide schon in sich. Wenn daher jene die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung aufzählt, so zeigen diese im Besonderen, wie sie möglich gemacht werde. Nachdem der Schematismus die sinnliche Bedingung der Anwendung der Kategorien auf die Erscheinungen angegeben hat, sucht der transscendentale Beweis die so entstandenen Grundsätze nicht etwa aus objektiven Gründen herzuleiten, sondern nur darzuthun, daß sie Principien der Möglichkeit der Erfahrung und somit nothwendige Bestandtheile unserer Erkenntniß sind. Er beweist z. B. nicht, daß die Substanz beharrlich sei, denn wie sollte dieses aus Begriffen geschehen können, sondern daß ohne Voraussetzung der Beharrlichkeit keine Zeitbestimmung und also keine Erfahrung möglich sei; eben so nicht, daß jede Folge bewirkt sei, sondern daß ohne bestimmte Zeitfolge (nach einer Regel) die subjektive Wahrnehmung nicht von der objektiven Erscheinung unterschieden würde. Kurz die Kategorien bringen zu den Erscheinungen nach der Art ihrer Anschauung (dem Schema) die objektive Bestimmung hinzu und sind somit nothwendige Voraussetzungen aller Erfahrungserkenntniß. —

Aus dem Gesagten erhellet, daß die formalen Bedingungen des synthetischen Erkennens durch Beziehung auf mögliche Erfahrung in synthetischen Urtheilen a priori objektive Realität bekommen. So weit also mögliche Erfahrung langt, so weit reichen auch die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung und alles Erkennens. Ideen gehen auf das Unbedingte oder die Totalität der Bedingungen nach den drei Klassen der Schlüsse, sie entbehren mithin, weil ihnen keine korrespondirende Anschauung gegeben werden kann, aller objektiven Realität. Sie lassen daher auch spekulativ keine synthetischen Sätze zu, welche auf sicherer Grundlage ruhten. Die Versuche solche aufzustellen und zu beweisen laufen auf dialektische Schlüsse hinaus, in denen aus analytischen Ober-

sätzen nur dadurch synthetische Schlußsätze abgeleitet werden, daß man im Untersatze, durch einen transscendentalen Schein, nach welchem Erscheinungen für Dinge an sich genommen werden, getäuscht, die Bedingungen, wie uns Gegenstände gegeben werden, übersieht. Damit ist nun noch nicht gesagt, daß gar keine synthetischen Urtheile aus Ideen Statt haben, sondern nur daß wir spekulativ solche Erkenntnißurtheile weder beweisen noch widerlegen können, indem die analytische Zergliederung unserer Begriffe, wie bei Seele und Gott, nur durch eine transscendentale Subreption Bestimmung des Gegenstandes ist, oder die fortgesetzte Reihe der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten, wie bei den kosmologischen Ideen, auf eine sich widersprechende Weise gedacht werden kann. Es ist also eben so wohl unmöglich ohne Anschauungen aus bloßen Begriffen zu erkennen, als die Erfahrung durch bloßes Schließen bis zum Unbedingten fortzusetzen, d. h. in beiden Fällen durch bloßes Denken meine Erkenntniß zu erweitern. Genau genommen will dieser Ausgang nur so viel sagen: Wie die Kategorien die Bedingungen des Denkens einer möglichen Erfahrung sind und in ihr objektive Gültigkeit haben, weil nur durch sie Erfahrung der Form des Denkens nach möglich ist, nicht eben so die Ideen. Sie tragen zur Erkenntniß nichts bei und liegen ganz außerhalb der Grenze der Erfahrung. Sie gestatten nur als Regulative, wo sie dann aber nur Formen einer analytischen Einheit sind und auf eine systematische Vollendung hinauslaufen, eine jederzeit mögliche Erweiterung der Erfahrung. Dagegen erheben sich zwar diese Bemerkungen. Erstens, warum setzt Kant voraus, daß Vernunft ein Vermögen synthetischer Erkenntnisse aus Begriffen sei, d. h. für sich selbst synthetische Urtheile enthalten soll, da sie doch nur systematische (analytische) Einheit in die Erkenntnisse, die an sich nie vollendet sein kann, bringt. Zum Anderen sind die genannten Ideen wohl

nicht bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien sondern Vorstellungen von Gegenständen, welche jenen gemäß nur unbedingt gedacht werden; denn das Absolute liegt nicht in der Fortsetzung der Reihe sondern im Aufheben des Beschränkten und Bedingten. Und endlich ist uns schon in der Naturansicht der Dinge ein Letztes in Substanzen, Grundkräften und einem Systeme der Wechselwirkungen gegeben, über welches wir keine Befugniß haben hinauszugehen, da sie eben die letzten Gründe der Erscheinungen enthalten. Dessen unerachtet giebts Ideen und synthetische Urtheile aus Ideen und es fragt sich: wie sind die letzteren möglich? Der Ausgang aller bisherigen Verhandlungen war eine Herabstimmung der überschwenglichen Ansprüche der Spekulation an Erkenntniß und eine Beschränkung derselben, mochte sie selbst a priori entsprungen sein, auf mögliche Erfahrung. Da diese nun selbst Erscheinung ist, so wird für Dinge an sich ein leerer Platz, das Feld des Uebersinnlichen, offen gelassen, das wir zwar mit Ideen besetzen, diese jedoch zu gar keinem synthetischen Erkenntnißurtheil gebrauchen können. Aber wie würden wir selbst nur zu ihrer Annahme getrieben werden, fände nicht in dem Umkreis menschlicher Thätigkeit irgend eine Anwendung derselben Statt? Eine solche findet sich nun in dem reinen d. h. praktischen Vernunftgebrauche. Eine sorgfältige Zergliederung des Begriffes von Pflicht und Sittlichkeit zeigt nämlich, daß der Mensch als Intelligenz und Ding an sich einem Sittengesetze unterworfen ist, das er für sich als verbindlich anerkennt; das nothwendige Wollen seiner übersinnlichen Natur verwandelt sich in ein Sollen für einen mit mancherlei Neigungen afficirten Willen und so giebt die Verbindung einer Idee mit einer Anschauung einen synthetischen Satz, wie dieß der kategorische Imperativ ist, ohne doch die Möglichkeit seiner Vollziehung anders als durch den nothwendig postulirten Begriff der Freiheit erklären zu kön-

nen. Nichts scheint aber Kant mehr Schwierigkeiten gemacht zu haben als die Rechtfertigung der ewigen Fortdauer der Seele und des Daseins Gottes, und in Nichts hat er vielleicht selbst denen, die seinen Tritten mit eigener Ueberlegung nachgingen, weniger genügt als eben hierin. Jene schien ihm in der Auflösung der Aufgabe, wie ist das höchste Gut praktisch möglich? enthalten zu sein. Da ich es hervorbringen soll, so müssen auch die Bedingungen der Möglichkeit dazu gegeben sein, welche aber freilich nur in einer Verbindung mit einer intelligibelen Welt liege können. Ich kann nie hoffen schon in diesem Leben den Gipfel der Tugend zu erreichen noch durch mich selbst zu dem Allbesitz einer ungestörten Seligkeit zu gelangen. Beides fodert einen Zustand, in welchem die Schranken der Sinnlichkeit aufgehoben und die Mishelligkeiten des Lebens durch ein oberstes Wesen ausgeglichen sind. Es werden mithin auch in diesem Falle zu dem praktisch Bedingten die Bedingungen seiner Möglichkeit hinzu postulirt, ewiges Leben und Dasein Gottes. Auf diese Weise führt der praktische Vernunftgebrauch zur Auflösung synthetischer Urtheile, indem Ideen ihre Realität als Principien einer durchs Sittengesetz gegebenen Ordnung der Dinge erhalten; dem Verfahren ganz analog, durch welches die Kritik der reinen Vernunft die Principien der Synthesis zur Möglichkeit der Erfahrung voraussetzte. Diese praktische Erweiterung unserer Erkenntniß ist indessen keine theoretische, weil alle Prädikate, welche wir dieser übersinnlichen Welt beilegen, nur die absolut, d. h. negativ gedachten der gegenwärtigen sind. Alle synthetischen Urtheile, welche wir über sie fällen mögen, bestehen in Verbindung einer Idee mit negativ ausgesprochenen Anschauungen z. B. die Seele ist unsterblich, die Welt ist ewig, oder daß wir einen Erfahrungsbegriff der gegebenen Welt absolut denken, z. B. der Wille ist frei, oder endlich einem nothwendig in der Vernunft ge-

gründeten Begriffe dadurch sein Dasein sichern, daß ohne ihn die Welt nicht absolut gedacht werden könnte. Ob wir nun also zwar durch reine spekulative Vernunft weder zu synthetischen Urtheilen a priori aus Ideen gelangen noch diese durch jene rechtfertigen können, da hier keine reine Anschauungen als Unterlage dienen und der Mittelbegriff die mögliche Erfahrung nicht vertreten, d. h. durch bloße Begriffe allein die Synthesis nicht dargethan werden kann, so ist zu beidem jedoch die praktische befähigt und ermächtigt. Sie führt uns durch ihr Sittengesetz über die Schranken der Sinnenwelt hinaus und fodert uns zu einer Erweiterung unserer Erkenntniß auf, als deren Berechtigungsgrund sie nur einen Vernunftglauben angeben kann, der auf einem nothwendigen Bedürfniß in praktischer Hinsicht ruht. Wie also die objektive Gültigkeit spekulativ auf eine sinnliche, praktisch auf eine intelligibele Welt gegründet wird, so gestaltet sich auch eine doppelte Ueberzeugungsweise, die zwar beide in der Vernunft wurzeln, auf verschiedene Weise aber in ihr entspringen, das Wissen und das Glauben. Da nun Kant diesen Unterschied zuerst wissenschaftlich behandelte, so können wir in der Aufzählung seiner Entdeckungen so fortfahren:

9. Aufstellung eines Fürwahrhaltens aus reiner (praktischer) Vernunft neben dem aus sinnlich bedingter, wodurch er an die Stelle hoher spekulativer Weisheit einen auf das Sittengesetz gegründeten praktischen Glauben setzte.

Alle griechische Weltansicht kennt nur ein Wissen, weil ihr die Idee einer übersinnlichen neben der sinnlichen Welt, ein Jenseits neben einem Disseits fehlte. Ihr Jenseits war das bestirnte Firmament und die Erkenntniß der ewigen Gesetze. Die ewigen Hoffnungen des Christenthums führen nun zwar einen Glauben in die Denkart der Menschen ein, er war aber theils in historische Hüllen so eingewickelt, theils nur

ein Vertrauen auf göttliche Verheißungen, daß er einerseits nur von außen an den Menschen kam, andererseits nur eine sittliche Denkart als Folge der Sinnesänderung andeutete. Außerdem mußte er sich gefallen lassen vor dem Richterstuhle der Vernunft d. h. der Philosophie seine Rechtsansprüche zu beweisen. Daher denn auch der Ursprung des scholastischen und modernen Dogmatismus, welcher die Metaphysik, als Lehre des übersinnlichen Wesens der Dinge, der Ontologie unterstellte und die Glaubenssachen durch Argumentation als in vorausgesetzten Grundbegriffen und Grundsätzen enthalten, demonstrirte. Nur durch eine Umdrehung des Gedankenganges, welchen die kritische Art zu philosophiren einleitete, das Wesen der Dinge nicht aus objektiven Gesetzen sondern den subjektiven Quellen ihres Ursprungs zu begreifen, konnte und kann noch Klarheit in diese Verhandlungen gebracht werden. Einen Anfang hat hier Kant gemacht und wenigstens eine Unterscheidung jener beiden Ueberzeugungsweisen des Wissens und Glaubens, als sich einander nicht ausschließend, sondern als nothwendig neben einander bestehend, aufgewiesen. Er legt nichts zu Grunde als die Vernunft; in dieser findet er reine Anschauungen, Kategorien und Ideen. Aus allen dreien entstehen Urtheile a priori. Diese sind ihm Voraussetzungen für jedes mögliche theoretische Erkennen und jedes wahrhaft praktische Handeln; alle seine Deduktionen und transscendentalen Beweise sollen nur zeigen, daß sie dieses sind. Sie wollen gleichsam nur die Thatsache, daß wir erfahren und nach einem Gesetz handeln sollen, erläutern. Dabei trennen sich ihm bald zwei gesonderte Ordnungen der Dinge, eine sinnliche und eine übersinnliche, indem jene Voraussetzungen die Principien zweierlei Gesetzgebungen werden. Was ich nun erfahre oder auf Erfahrung sich stützt und also in die sinnliche Ordnung der Dinge fällt, das weiß ich. Wissen ist mithin eine sich auf Anschauung stützende Ueber-

zeugung und ist theils ein empirisches theils ein apodiktisches, je nach den Quellen. Daß Rom auf sieben Hügeln erbaut ist, weiß man nur aus sinnlicher Anschauung, daß zwei Parallelen ins Unendliche verlängert sich nicht schneiden aus der reinen, daß jede Veränderung bewirkt sei, aus keinem Beweise, denn dieser Satz ist eine Voraussetzung aller Beweise, sondern daß, wie Kant antworten würde, ohne diese Annahme Erfahrung nicht möglich sein würde. Daß aber ein Gott und die Seele unsterblich sei, kann ich niemals erfahren, mithin nicht wissen, dennoch setzt jeder Mensch diese Annahmen als wahr voraus und glaubt an sie. Glauben ist also eine sich blos auf reine Vernunft gründende Ueberzeugung; es bedarf keiner weiteren Beweise, sondern ist der innerste Ausspruch des Geistes selbst. Diesen Ursprung anzudeuten sagte Kant, Glauben sei ein Fürwahrhalten aus subjektiv zureichenden Gründen, und fand diese, da dasselbe nur erst bei der Anwendung der Glaubensgegenstände in das Bewußtsein tritt, in den Forderungen des Sittengesetzes. Diese Wendung hat den Anschein, als habe das Wissen denn doch eine größere Gewißheit und als werde der Glaube nur in Ermangelung vollständiger Gründe zugelassen, da doch in beiden dasselbe Vertrauen der Vernunft zu sich selbst zu Grunde liegt.

Die Nachweisung des Grundes der synthetischen Erkenntnißurtheile a priori des Verstandes, sowie der praktischen Vernunfturtheile aus Ideen, entsprang aus Einem Gedankenzusammenhange. Mit ihnen konnte indessen der Kritiker seine Nachforschungen nicht abschließen. Er war schon früher Urtheilen auf die Spur gekommen, die weder aus Kategorien noch Ideen entspringen und gleichwohl auf Nothwendigkeit Anspruch machen. Er mußte sie der Urtheilskraft, wenn auch nicht der subsumirenden, doch der reflektirenden, welcher er ja auch eine eigene Klasse der Schlüsse zueignete, zuschrei-

ben. Auch sie müsse, meinte er, eine eigene Autonomie besitzen und auf einem transscendentalen Grunde beruhen, dabei zugleich ein besonderer Quell synthetischer Urtheile a priori sein. Ihrer eigenthümlichen Natur nach, der gemäß sie gegebene Erscheinungen ihrem eigenen subjektiven Principe einer Zweckmäßigkeit der Natur, als Angemessenheit ihrer Form zu unseren Erkenntnißvermögen, unterwirft, wird dieses ihr selbst für Beurtheilung und Nachforschung zur Regel dienen. Dabei unterscheidet Kant eine ästhetische Beurtheilung der Natur oder Kunst, in welcher eine unmittelbare Beziehung auf das Gefühl der Lust oder Unlust angetroffen wird, von einer logischen der Naturdinge, bei der jene Beziehung nicht Statt findet. Die erstere jedoch nur setzt ein Princip a priori voraus und fodert eine Untersuchung seiner Möglichkeit, eben wegen jener Verbindung des Erkenntnißvermögens mit dem Gefühle der Lust und Unlust. Denn ganz auf dieselbe Weise, wie früher Anschauung und Verstandesbegriff, empirischer und reiner Wille, so wird hier mit der Wahrnehmung ein Gefühl der Lust und Unlust synthetisch verbunden. Dieses Gefühl aber ist entweder ein Gefühl des Schönen oder des Erhabenen, so daß beide als die Prädikatsbestimmungen ästhetischer Urtheile auftreten. Was berechtigt uns nun solche Urtheile zu fällen oder wodurch sind dieselben möglich? Indem in der Auffassung eines anschaulichen Gegenstandes die Einbildungskraft auf Begriffe aber unbestimmt welche bezogen oder an sich selbst bis zu Ideen erweitert wird, nennen wir denselben schön oder erhaben und stellen ihn dabei nicht als Objekt der Erkenntniß, sondern des Wohlgefallens vor. Der Berechtigungsgrund zu einem solchen Urtheile ist also kein objektiver aus Begriffen abgeleiteter sondern ein subjektiver, d. h. hier ein auf dem Gefühle der Lust oder Unlust beruhender, weil ich durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen urtheile. Indessen sind diese

Gemüthsstimmungen nur der Erfolg der Betrachtung, da sie ja nur das Verhältniß irgend eines vorgestellten Gegenstandes zu dem auffassenden Subjekte ausdrücken. Daher findet Kant den Grund alles Schönen in der Empfindung der sich wechselseitig belebenden Einbildungskraft in ihrer Freiheit und des Verstandes mit seiner Gesetzmäßigkeit, als formaler Zweckmäßigkeit, so wie er das Erhabene von der Empfänglichkeit für Ideen ableitet, als deren Darstellung uns die Natur erscheint. Jedoch geht er an vielen Stellen über diese Bestimmungen, besonders in Hinsicht des Schönen, hinaus. Er deutet an, wie eigentlich in allen ästhetischen, an die Anschauung sich anschließenden Urtheilen eine Beurtheilung des gegebenen Wesens der Dinge nach Ideen enthalten sey, der gemäß wir das unfaßbare Uebersinnliche dennoch in einem sinnlichen, durch keinen Begriff auszumessenden Bilde festzuhalten versuchen. Darin mag wohl auch der Grund jenes uninteressirten Wohlgefallens liegen, was wir mit Anschauungen verbinden, welche eine ästhetische Idee darstellen. — Die im vorigen Jahrhundert so mütterlich gepflegte Teleologie erfuhr von Kant zwar die schärfste kritische Berichtigung, so daß er dieselbe bis in die engsten Grenzen, die Möglichkeit organisirter Wesen, zurückdrängte. Wäre er aber nur noch einen Schritt weiter gegangen, so würde er gefunden haben, daß seine Technik der Natur, welche sich dem Mechanismus derselben überordne, keine Regel der Naturforschung sei, sondern eben deswegen, weil wir sie keinem bestimmten Begriffe unterwerfen können, nur einer ästhetischen Weltansicht eben so sehr als der Verlauf der Weltgeschichte anheimfalle. Auch hier wird, wie so oft schon, die sicher, obzwar langsam fortschreitende Ausbildung der Naturwissenschaft die Philosophie in die Grenzen, welche Kant mit so fester Hand bereits abgesteckt hat, zurücktreiben und die Kluft, welche zwischen Theorie und Aesthetik liegt, noch bestimmter abmarken.

§. 17. Die letzten Resultate dieser kritisch eingeleiteten Philosophie.

Diese auf Veranlassung der Grundfrage kritisch angestellte Durchforschung der Vernunft, welche alle Elemente derselben als eines Vermögens der Erkenntniß aus Principien a priori in systematischer Vollständigkeit auffand und ihren rechtmäßigen Gebrauch festsetzte, somit aber Möglichkeit, Umfang und Grenzen aller Philosophie aus den Vernunftquellen selbst ableitete, hat nun einmal eine bisher in dieser Weise noch nicht ausgesprochene Ansicht über Art und Grenze des Erkennens und die Wahrheit, und dann in deren Gefolge einen Begriff und ein System von Philosophie hervorgerufen, das durchaus nur auf dem Grunde des transscendentalen Idealismus ruht. Der Kritiker bringt allerdings aus der Kritik, wenigstens seinen ersten Umrissen nach, ein System reiner Vernunfterkenntnisse zu Stande, dasselbe ist jedoch seinem Inhalte, Zusammenhange und Grunde nach mit jenen psychologischen Voraussetzungen von der Vernunft und ihrem Verhältniß zum Wesen der Dinge so enge verbunden, daß es von ihnen sogar seinen Namen entlehnt hat. Aus allen Untersuchungen in sämmtlichen Kritiken geht nämlich in stufenweiser Klarheit als Hauptresultat die Unterscheidung der Erscheinung und des Dinges an sich, einer sinnlichen und übersinnlichen Welt, hervor und dieselbe wird dialektisch einerseits durch die Lehre des transscendentalen Idealismus und die mit ihm zusammenhängende Begrenzung alles Erkennens, andererseits durch die Aufstellung der wahren Begriffe von Sittlichkeit und Freiheit gestützt.

Wir suchen zunächst die innere Verknüpfung dieser Gedankenverbindung kurz aus einander zu legen. Die beiden Grundpfeiler, auf welchen Kant gleich anfänglich alle seine Untersuchungen aufbaute, waren die beiden Begriffe der Er-

fahrung und der Pflicht oder Verbindlichkeit. Indem er nun so von dem unmittelbar Gewissen gegebener Erfahrung und gebotener Sittlichkeit ausging, gewahrte er, unterdessen auf die Synthesis a priori aufmerksam geworden, zwar wohl, daß beiden gewisse Principien ihrer Möglichkeit zu Grunde lägen, dieselben aber keinesweges in dem Zusammenhange Eines Systemes enthalten sein könnten. Zur Aufrechthaltung indessen der moralischen Begriffe muß wenigstens die problematische Möglichkeit einer Vereinigung der Naturnothwendigkeit und der Anfoderungen der Sittlichkeit erkannt werden. Es galt also zunächst die Frage, wie kann die Gesetzgebung nach Naturbegriffen mit der nach dem Freiheitsbegriffe neben einander bestehen oder wie lassen sich Naturnothwendigkeit und Freiheit, da Sollen ein absolutes Können, ursprüngliche Selbstthätigkeit voraussetzt, in Einem Geiste vereinigen? Diese von ihm selbst öfters ausdrücklich ausgesprochene Frage liegt daher zuletzt im Hintergrunde aller seiner Spekulationen, wie denn die Ideen, und unter ihnen die der Freiheit, ihm das letzte Ziel aller seiner Bestrebungen ausstecken und zugleich der Prüfstein sind, an welchem er den Gehalt aller seiner sonstigen Behauptungen erprobt. Soll dieselbe aber irgend genügend beantwortet werden für einen Verstand, der seiner Schärfe wegen durch kein sophistisches Blendwerk der Worte oder Begriffe hintergangen werden kann, so wird dieß nur durch die Gewinnung eines doppelten Gesichtspunktes, aus welchem der auffassende Mensch dieselben Gegenstände beurtheilt, geschehen können. Denn damit fallen alle Widersprüche der Vernunft, welche bei einerlei Standpunkt unfehlbar eintreten, sofort hinweg. Wie aber läßt sich eine solche doppelte Ansichtsweise der Dinge rechtfertigen? Unter dieser Frage erst entsteht dem Nachsinnenden die andere dialektische, die Auflösung der obigen vorbereiteten, wie weit reicht menschliche Erkenntniß und was umfaßt sie? aus wel-

chen Quellen entspringt sie und wie verschieden gestaltet sie sich? Diese nun führt ihn auf wissenschaftlichem Wege durch den oben angedeuteten Abfall von der gewöhnlichen Meinung, wie sein eigener Ausdruck lautet, zu der Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich und der Nebenordnung von Wissen und Glauben, diesem großen Resultate und Anstoße der kritischen Philosophie.

Um nun tiefer in diese Verhältnisse einzudringen, müssen wir uns auf den von unserem Philosophen zuerst eingenommenen Standpunkt versetzen, und dieser ist kein anderer als jener in der Frage enthaltene: Wie stellt sich in einem menschlichen Geiste das Wesen der Dinge dar? Wer so fragt, setzt nämlich schon voraus, daß Quell und Grenze des Erkennens so wie das Gesetz der Wahrheit in den eigenen Geist verlegt werden müsse. Durch diese Voraussetzung oder Ansicht wird nun nicht nur überhaupt für die Philosophie eine neue Grundlegung gesucht sondern dieselbe wird aus den subjektiven Quellen der Möglichkeit nicht objektiv begründet, als Lehre der Selbsterkenntniß der Vernunft dargestellt und als Vernunftforschung behandelt, ohne irgend etwas anderes als die eigene Vernunft und ihre Natur zu Grunde zu legen. Auf diesem Standpunkte giebt es keinen höheren Grund der Wahrheit unserer Erkenntnisse als ihr Vorhandensein in der Vernunft. Irgend ein Urtheil über Wahrheit müssen wir haben, oder wir müssen auf alle Wahrheit verzichten. Zu einem solchen aber werden wir genöthigt, wenn wir zu letzten Voraussetzungen, welche selbst schon als Beweisgründe für ermittelte Urtheile gelten, gelangt sind und überzeugt sein können, ihren richtigen, d. h. durch die Natur unseres Erkennens selbst bedingten Ausdruck gefunden zu haben. Diese Voraussetzungen sind indessen theils Principien der analytischen Erkenntnißweise, z. B. der Satz des Widerspruchs, theils der synthetischen, wie der Grundsatz der Kausalität,

der kategorische Imperativ und das Dasein Gottes. Die Principien der analytischen Erkenntnißweise, da sie es blos mit dem gegenseitigen Verhältniß der Gedanken zu thun haben, deren Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung ohne alle weitere Hülfsmittel durch das bloße Denken eingesehen werden kann, werden von keinen Schwierigkeiten gedrückt, um eine Deduktion ihres rechtmäßigen Gebrauchs zu erheischen; sie sind die Kriterien aller formalen Wahrheit. Die der synthetischen Erkenntnißweise dagegen, weil sie sich auf Gegenstände beziehen, welche außer dem Bereiche des bloßen Denkens liegen und somit Gründe der materialen Wahrheit betreffen, sind von dieser Anfoderung nicht frei. Die Kritik fodert daher, daß man für jeden Begriff, der a priori gedacht wird, erst seine objektive Realität, d. i. die Möglichkeit seines Gegenstandes darthun müsse, ehe man sich mit demselben an irgend einen synthetischen Satz a priori wagen kann. In synthetischen Urtheilen überhaupt also kommt erst das Verhältniß der Erkenntniß zum Gegenstande und die Frage nach jener der logischen entgegengesetzten transscendentalen Wahrheit in Anregung. Da zeigt sich nun eben die Kantische Philosophie als eine kritische, daß sie vor allem Behaupten mit einer Untersuchung über das Erkennen beginnt und dabei dann auch das alte Räthsel der Spekulation über das Verhältniß der Erkenntniß zum Gegenstande und die Wahrheit erledigt, aber freilich auf eine Weise, wie es nur auf diesem Standpunkte möglich ist. Wenn nun der Skepticismus die Frage nach der Erkennbarkeit der Dinge unentschieden läßt, oder verneint, der Dogmatismus eine Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Dingen außer uns behauptet, so bringt der Kriticismus eine Entscheidung herbei, welche auf gleiche Weise beiden Recht und Unrecht giebt. Dieß näher zu beleuchten, wollen wir zunächst eine Betrachtung der Art und Weise des Erkennens vorausschicken.

Unter der psychologischen Voraussetzung einer sinnlichen Vernünftigkeit, d. h. einer an Receptivität gebundenen Spontaneität, findet Kant alles Erkennen als eine Thätigkeit des Subjekts, zu der dieses aber freilich durch eine äußere Einwirkung in der Empfindung angeregt werden muß. Er nimmt also weder, wie Leibnitz, an, daß alle unsere Vorstellungen unabhängig von äußeren Dingen aus der Seele entspringen und nur durch eine vorherbestimmte Harmonie mit ihnen in Uebereinstimmung gebracht werden, noch daß die Gegenstände ihre Bilder in der Seele abdrückten, wie Locke und andere meinten. Es wird vielmehr ein Eindruck auf uns gemacht, welcher indessen noch keinesweges die Vorstellung des Gegenstandes ist. Ueber ihn räthseln zu wollen in realistischer oder idealistischer Beziehung ist eitel vergebliche Bemühung, denn er liegt außerhalb der Grenzen aller Erfahrung. Es setzt also allerdings die sinnliche Erscheinung außer aller Vorstellung noch etwas anderes zum voraus, welches die zur vollständigen Einsicht in die Natur der Erscheinungen fehlenden Data enthalten würde, wenn es möglich wäre dasselbe zu erkennen. Nur ist die Erkenntniß des letzten Grundes der sinnlichen Erscheinungen, da er außerhalb der Reihe derselben liegt, unmöglich. Bedienen wir uns aber hinsichtlich seiner der Kategorien, daß wir ihn z. B. Ursache nennen, so ist dieß keine Erweiterung derselben über alle Erfahrung hinaus, indem wir dann immer nur den Gegenstand der Erkenntniß innerhalb des Erfahrungskreises und im Zusammenhang der Wahrnehmungen, wie er nach empirischen Regeln gefunden wird, meinen und uns damit nie auf seinen transscendentalen Grund beziehen. Jedoch werden wir durch ihn veranlaßt innerhalb unserer Erkenntniß eine Materie aus den Sinnen durch Empfindung und eine Form derselben aus dem innern Quell des reinen Anschauens und Denkens zu unterscheiden. Diese Unterscheidung ist indessen nur

eine künstliche Abstraktion, dem Ursprung unserer Vorstellungen seine Quelle anzuweisen, weil es durchaus unmöglich ist, irgend eine Empfindung ohne eine apriorische Bestimmung rein für sich vorzustellen, indem diese jener stets vorhergeht. Auch dürfen wir nicht meinen, daß eine Empfindung, obgleich sie ein äußeres Verhältniß darstellt, mit ihrem Gegenstande an sich, z. B. die Empfindung des Grünen mit der grünen Farbe der Wiese, Aehnlichkeit hätte, der rohe Stoff der sinnlichen Eindrücke also ein Abdruck äußerer Dinge wäre. Denn wie könnte ein Mensch damit einen Begriff verbinden? Nur die Empfindung stimmt so zu sagen mit ihrer Erkenntniß, als Beziehung jener auf Etwas außer mir, überein. Von den apriorischen Formen des Anschauens und Denkens kann gar nicht einmal die Frage aufgeworfen werden, ob sie von außen entspringen, obwohl sie erst die Beziehung auf einen Gegenstand möglich machen. Statt also von den Gegenständen, die doch immer nur in unserem Erkennen vorkommen und von denen wir außer dieser Beziehung gar nicht sagen können, was sie sind, auszugehen, nimmt Kant den umgekehrten Weg und betrachtet das Gemüth im Verhältniß auf Gegenstände, sie zu bestimmen, sie wirklich zu machen oder über ihren Eindruck auf das Gefühl der Lust und Unlust zu reflektiren. Er setzt daher die veränderte Methode der Denkart darin, daß sich die Gegenstände nach unserer Erkenntniß und nicht umgekehrt richten. Die ganze Kritik liefert fortwährend den Beweis für diese Behauptung, ja sie beruht ihrer Grundvoraussetzung nach ganz auf dieser Annahme, weit gefehlt, daß sie das Gegentheil davon, der Gegenstand sei Ursache der Erkenntnisse, angenommen hätte. Kant stand freilich gleichsam zwischen diesen beiden Ansichten, von denen die eine die gangbare, die andere aber die neu einzuführende war, in der Mitte. Nun ließ er zwar eigentlich die erste stehen, weil uns ja doch Empfindung nur Kunde

von Etwas Wirklichem außer uns verschafft, aber nur um ihre Richtigkeit in Hinsicht dessen, was wir Erkenntniß nennen, darzuthun. Alles Mannigfaltige kommt uns freilich aus den Sinnen, durch die uns Gegenstände gegeben werden, dieses werden sie aber erst durch ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception. Durch die Behauptung dieses subjektiven Standpunktes übergeht er eine Menge Fragen, an die sich, wie man meint, die höchste Spekulation, welche jedoch nur eine Verirrung ist, gehängt hat, und setzt, wie jeder durch keinen philosophischen Wahn irre geleiteter Mensch das Dasein von Etwas zu Erkennendem voraus. Er hat es also innerhalb dieser Schranken nur mit der Aufsuchung der Erkenntnisse und ihrer Beziehung auf Gegenstände zu thun; wo diese durch Anschauung Statt findet, wird der Gegenstand erkannt, wo nicht, bleibt ein bloßes Denken möglicher Gegenstände übrig. Diesemnach scheint es, als läge es schon in dem Begriffe wie eines jeden so besonders eines a priori bestimmten Erkennens, daß wir nicht Dinge, wie sie an sich sind, erkennen könnten. Ob wir es nun eigentlich nie mit den äußeren und inneren Dingen selbst, sondern nur mit der Erkenntniß derselben zu thun haben, so wäre doch eine Uebereinstimmung zwischen beiden immer noch denkbar, wenn die Erkenntniß nur ein Abbild des Gegenstandes wäre. Diese aber fiele bei der obigen Ansichtsweise hinweg. Denn da jedes Erkennen ein selbstthätiges durch die Einrichtung unseres Geistes bedingtes Vereinigen des Mannigfaltigen in Einen Gedanken ist, so können wir demnach die Bestimmungsgründe der Wahrheit nur von uns selbst und nicht von der Uebereinstimmung mit dem Gegenstande entlehnen und zwar in folgender Weise. Jede Anschauung, die bei uns sinnlich ist und in der uns Gegenstände gegeben werden, hat eine Form a priori als Bedingung ihrer Möglichkeit zu Grunde liegen und so erkennen wir jeden Gegenstand der Sinne nur

als Erscheinung, als Gegenstand unserer Erkenntnißweise und nicht als Ding an sich. Raum und Zeit sind mithin empirischreal und transscendentalideal, sie haben Beziehung auf Gegenstände als Erscheinungen, gelten aber als a priori entsprungene Vorstellungsarten nicht von Dingen überhaupt oder an sich. Desgleichen haben Kategorien, durch welche wir Gegenstände denkend bestimmen, diese Bestimmung aber nicht anders als durch das Mittel einer reinen Anschauung bewerkstelligen können, so daß jeder Gegenstand für mich nur Gegenstand einer möglichen Erfahrung ist, ebenfalls nur einen empirischen nicht transscendentalen Gebrauch; sie sind nur Arten, die Erfahrung als solche denkend aufzufassen und nicht Begriffe von Noumenen oder ‚intelligibelen Gegenständen, gleichsam Verstandesobjekten. Mithin ist die Auflösung der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori zugleich die Aufstellung eines transscendentalen Idealismus. Wenn nun ferner Wahrheit in der Uebereinstimmung einer Vorstellung mit ihrem Gegenstande besteht, so findet dieselbe hier allerdings als Wahrheit der Erfahrung Statt. Aus der Verbindung von Sinnlichkeit und Verstand in Einem Bewußtsein entsprungen erkennt sie der Form nach nur ihre eigenen Gesetze — und das sind alle synthetischen Urtheile a priori — unter denen die Dinge als Erscheinungen stehen, ja berichtigt den in ihrem Zusammenhange aufgefundenen Schein, Täuschung und Irrthum nach Regeln, jedoch nicht, indem sie Erkenntniß und Gegenstand, — denn dieser und Erscheinung ist Eins — sondern Erkenntniß mit Erkenntniß vergleicht. Indessen ist diese Wahrheit nur auf die Erkenntniß innerhalb des Umkreises der Erfahrung beschränkt, wie denn auch über ihn hinaus nur ein Denken möglicher Gegenstände übrig bleibt. Sollte von diesen nämlich ein synthetisches Erkenntnißurtheil möglich sein, so würde dazu, weil hier nicht blos gedacht, sondern die objektive Gültigkeit des Gedankens dar-

gethan werden muß, eine nichtsinnliche Anschauung, welche aber unser Vermögen übersteigt, erfoderlich sein. So führt denn der auf die Auflösung der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori gestützte transscendentale Idealismus sammt der mit ihm zusammenhängenden Einschränkung aller unserer Erkenntnisse auf mögliche Erfahrung auf eine Unterscheidung der Erscheinung und des Dinges an sich und auf eine Begrenzung des Wissens zu Gunsten eines vernünftigen Glaubens, dessen Grund indessen erst auf sittliche Begriffe sich stützt. Dieses große Resultat der Kantischen Philosophie spaltet nun nicht das Wesen der Dinge in zwei Theile, sondern zeigt nur, daß der Mensch der subjektiven Auffassungsweise gemäß eine zweifache Vorstellungsart von dem Einen Wesen der Dinge besitze, indem er demselben einmal als sinnlich beschränkter erkennender und dann als freihandelnder Geist gegenüberstehe. Man darf daher Sinnen- und Verstandeswelt oder eigentlicher endliches und ewiges Sein der Dinge nicht als zwei außer einander befindliche und von einander verschiedene Welten sich vorstellen, die etwa auf einander in Wechselwirkung stünden, es sind nur verschiedene Vorstellungsarten derselben Sache, von denen die eine das Ding als Sinnenwelt unter den Gesetzen unseres Erkenntnißvermögens auffaßt, die andere aber sich lediglich ein Objekt überhaupt denkt, welches dann praktisch weiter bestimmbar wäre. Das wäre also die Auflösung des Streites zwischen Naturalismus und Supernaturalismus nach den Resultaten der Vernunftkritik.

Fragen wir nun nach diesen Auseinandersetzungen, worauf gründet also Kant seinen transscendentalen Idealismus, was versteht er unter demselben und was will er durch ihn erreichen? so können wir zunächst nur auf seine Lehre von Raum und Zeit hindeuten, durch deren Idealität er die Subjektivität aller unserer Erkenntniß darthun will. Nach

seinen Erörterungen sind dieselben bloße a priori im Gemüthe gegründete Vorstellungsarten, unter deren Bedingung wir nur erkennen, wodurch es denn aber geschieht, daß wir nur Erscheinungen der Dinge, nie diese an sich erkennen. Er nennt daher diesen seinen Lehrbegriff Idealismus, nach englischem Sprachgebrauch, in welchem Idee eine Vorstellung ist und weil seine Lehre uns eine Erkenntniß der Dinge abspricht, und transscendental, wegen des subjektiven Grundes seiner Möglichkeit oder sofern transscendentale Gemüthsvermögen die Möglichkeit der Erfahrung begründen. Er heißt in derselben Hinsicht auch formal, da er nur die Formvorstellungen der Dinge und nicht diese selbst betrifft, und kritisch, weil er aus der Untersuchung des Erkenntnißvermögens hervorgeht. Als seine unmittelbare Folge tritt uns die Unterscheidung der Erscheinung und des Dinges an sich entgegen. Obgleich Kant sich gangbaren Benennungen anschloß, die er seinem Gebrauche anpaßte, so hat doch die Einführung dieser Kunstworte Idealismus und Realismus, Idealität und Realität, in sein System dem Verständnisse desselben unendlich geschadet. Er mag noch so heftig protestiren, man solle auf den Sinn der Worte aufmerken und nicht ihrem etymologischen Klange nachforschen, die Warnung ist vergeblich, das Wort ist der Träger des Gedankens und man sucht diese zu ermitteln, indem man der geschichtlichen Verzweigung von jenem, es sei einheimisch oder fremdländisch, nachgeht, wenn man auch gleich nicht die Entstehung des Gedankens, wodurch sich uns seine Bedeutung offenbart, aus den Augen verliert. Wie vieldeutig sind aber diese Worte Idealität und Realität und welcher Unfug wird mit ihnen und anderen in der Geschichte der Philosophie getrieben? Da werden alle Philosophen bald als Realisten und Idealisten, Empiriker und Rationalisten, Sensualisten und Intellektualisten, Dogmatiker, Skeptiker und nun auch Kritiker mit derselben Leichtigkeit

unterschieden, als man Kavallerie, Infanterie und Artillerie trennt. So bequem aber lassen sich philosophische Systeme durchaus nicht abtheilen. Es hat mit den Sektennamen der Philosophen überhaupt eine eigene Bewandniß. Wer zuerst auf eine eigene Meinung kam, wurde durch irgend eine neue Behauptung, welche freilich oft einseitig war, auf dieselbe geleitet. Schüler fassen dieselbe schroff und in ihren Folgesätzen auf und treten dadurch freilich, eine ausgeprägte Meinung festhaltend, Andersdenkenden steil gegenüber. So ist es auch mit dem Idealismus gegangen, welcher merkwürdigerweise immer mit einer Art des Skepticismus verschwistert gewesen ist. Es kann keinem gesunden Menschen in den Sinn gekommen sein, die Wirklichkeit der Dinge zu leugnen. Warum aber schickt man jeden anderen Menschen, der dieß im Ernste thäte, ins Narrenhaus, nur nicht den Philosophen, doch wol weil der letztere einen ganz anderen Sinn mit seiner Behauptung verbindet als der erstere, also nicht aus Geisteszerrüttung, sondern weil er bei dem wohlgeordnetsten Nachdenken Zweifel in die gemeine Meinung setzt. Wer sich nur mit bloßen Namen begnügt, unter denen er selbstgemachte Begriffe denkt, wird zwar überlieferte Gedanken vertreiben, allein ohne zu wissen, was sie eigentlich werth sind. So viel skeptische Bedenken auch die Alten über die Begreiflichkeit der Dinge zu Tage gefördert haben, der Idealismus ist erst ein Erzeugniß des Christenthums und in wissenschaftlicher Form hervorgetreten, seitdem man die Geistigkeit der Seele von aller Körperlichkeit streng geschieden hatte und nun über das Erkennen zu reflektiren anfing. Er unterscheidet also Vorstellungen und Dinge, und will wegen der Ungleichartigkeit beider durchaus nicht zugeben, daß jene diesen gleich sind. Im Grunde leugnet er nur alle Körperlichkeit und will nur Vorstellungen in denkenden Wesen gelten lassen. Daß aber die Vorstellungen etwas vorstellen, der Mensch

also nicht Schöpfer seiner Gedankenwelt sei, dieß zu leugnen ist wohl keinem Idealisten in den Sinn gekommen. Auch Kant läßt etwas Wirkliches außer uns Vorhandenes bestehen und fragt nur, wie unsere Erkenntniß desselben beschaffen ist. Wir behaupten immer Etwas, so bald wir die Vorstellung auf einen Gegenstand, d. h. auf etwas der Anschauung Vorliegendes beziehen oder erkennen. Dieses Etwas ist aber auch nicht, wie man gemeint hat, der Stoff der Vorstellungen, welcher ja selbst schon innerhalb des Erkenntnißkreises liegt, sondern Etwas außer aller Erfahrung Vorhandenes, welches daher auch der transscendentale Gegenstand, das Ding an sich oder Noumenon heißt, denn alle drei Benennungen bezeichnen nur in verschiedener Beziehung Einen Gedanken. Sollte auch gleich Noumenon früher eine andere Bedeutung gehabt haben, so giebt doch Kant durchaus nicht zu, daß unsere Kategorien Begriffe derselben seien.

Fassen wir nun die Art, wie Kant zu diesem seinem Lehrbegriffe gelangte, näher ins Auge und besehen wir den wissenschaftlichen Grund, auf den er ihn stützt, so führt uns dieß in einen Kreis von Betrachtungen, welche auf der einen Seite das ganze Gebäude seiner Spekulation umzustürzen drohen, auf der anderen aber dieß doch nicht vermögen, weil es noch sonst auf einer wohlgegründeten Unterlage errichtet ist. Wir wollen uns deutlicher erklären. Es ist eine für den Erfolg entscheidend wichtige Sache, wie gleich von Anfang an die Untersuchung eingeleitet wird. Kant stellte die seine vom Standpunkte der eigenen Selbsterkenntniß aus an, so daß er nicht fragt, wie sind die Dinge beschaffen, sondern was erkennen wir unserer Vernunft gemäß von ihnen. Dieser Standpunkt setzt nun freilich voraus, daß sich die Gegenstände nach unserer Erkenntniß richten oder eigentlicher, daß jene nur durch sie vor unser Bewußtsein treten, und aller Anspruch an Wahrheit nur vor dem Gerichtshofe der eigenen

Vernunft entschieden werden kann. Durch diese Voraussetzung gelingt es aber auch allein, die Vernunft in ihren entgegengesetzten Erkenntnißweisen zur Selbstverständigung und Selbstbefriedigung zu bringen, so daß hiemit allem Zweifel die Wurzel abgeschnitten ist, jeder Art des Skepticismus Genüge geschieht und die zuletzt aufs Praktische gehenden Interessen gesichert werden. Durch diesen Standpunkt wird also das Wesen der Dinge von allem Irren, Meinen und Behaupten des Menschen entbunden und jeglicher Widerspruch oder Widerstreit in seine sinnlich anregbare Vernunft verlegt. So weit ist wohl der einzig richtige Weg einer Selbstverständigung noch nicht verfehlt. Nun thun sich aber innerhalb des Gebietes der menschlichen Vernunft entgegengesetzte Interessen kund, denen gemäß sich ein Gebiet des Sinnlichen und ein Feld des Uebersinnlichen einander gegenüberstellt. Beide kommen vielfach in Berührung, nirgends aber so auffallend, als in den Urtheilen über die Bestimmungsgründe unserer Handlungen. Hier fragt sich, habe ich als ein mich selbst bestimmendes Wesen oder als ein unter fremden von mir unabhängigen Einflüssen stehendes gehandelt? Auf diese Frage muß jeder gründliche und dabei scharfsinnige Denker kommen, umgangen wird sie nur durch eine elende Sophistik, welche, unfähig den Gedanken zu fassen, durch eine elende Definition die Schwierigkeit der Aufgabe glaubt lösen zu können. Kant dachte anders. Er erkannte das Nebeneinanderbestehen einer sinnlichen und übersinnlichen Ordnung der Dinge und suchte die Möglichkeit desselben auf. Dabei entging es ihm nicht, daß eigentlich die reinanschaulichen Bestimmungen in Raum und Zeit, weil dieselben die Reihe der Bedingungen in unsere Erkenntniß einführen, alle Schwierigkeiten in dieser Sache hervorrufen. Auf sie richtete er also von Anfang an sein Augenmerk und in ihrer Abschätzung glaubte er auch den Aufschluß aller mataphysischen Probleme

gefunden zu haben. Nachdem er nämlich seine Erörterungen der Begriffe von Raum und Zeit zu Stande gebracht, fügt er dann hinzu, daß dieselben nicht auf Dinge an sich, sondern nur auf Erscheinungen gehen und dieses zwar aus dem Grunde, weil sie apriorischen Ursprungs seien. Nun ist es zwar unzweifelhaft gewiß, daß, wenn die Dinge aus jenem doppelten Gesichtspunkte betrachtet werden, dann auch Gegenstände, sofern sie blos durch Vernunft gedacht werden, möglich sein sein werden. Sind dagegen Erscheinungen Dinge an sich, so bleibt kein Raum für die Ideenwelt, auch müssen wir alle sittlichen Ueberzeugungen, wollen wir anders consequent sein und durch keine ohnmächtige Sophistik uns bethören lassen, an den Zweifel verloren geben. Dennoch fragt sich, ob auch Kant in dieser Apriorität den richtigen Grund gefunden hat. Durch diese Voraussetzung der Idealität des Raumes und der Zeit führt er gleich auf den ersten Seiten seines Werkes die Unterscheidung der Erscheinung und des Dinges an sich ein und baut auf sie zum Theil wenigstens die Untersuchung der Frage, wie weit reicht menschliche Erkenntniß. Er sieht sich nämlich genöthigt, für die reinen Anschauungen sowol als die Verstandesbegriffe, als a priori entsprungen, einen Nachweis ihrer objektiven Gültigkeit zu liefern, der denn dahin aus fällt, daß sie als Formen des Anschauens und Denkens Gegenstände, wie sie uns erscheinen oder gedacht werden, möglich machen. Denn da die Verbindung nicht durch das Wesen der Dinge gegeben wird, sondern in den auffassenden Vermögen liegt, so muß der Gegenstand des anschauenden und denkenden Subjektes nur ein Gegenstand für dieses sein und hat also innerhalb des möglichen Erfahrungsgebrauchs Realität. Es mag aber wol manchem schon der Zweifel eingefallen sein, wenn nun reine Anschauungen und Verstandesbegriffe a priori entsprungen sind, warum beschränken sie sich blos auf den Erfahrungsgebrauch und erstrecken sich nicht

auch auf jede mögliche Auffassung des so organisirten Subjekts? Zwar behauptet Kant, Raum und Zeit d. h. die Anschauungen a priori gehen nur auf Gegenstände der Sinne, auch seien die Kategorien nicht von transscendentalem, sondern allein von empirischem Gebrauche, und obgleich durch sie das Denken eines Objekts überhaupt ausgedrückt werde, so werde doch keines dadurch allein bestimmt; und dieß ist allerdings das Resultat seiner mühsamen Deduktion der objektiven Gültigkeit beider und der dadurch möglich gewordenen Grenzbestimmung alles Erkennens. Soll erkannt werden, so wird durchaus Beziehung auf gegebene Anschauung, welche allein die Subjektsvorstellungen zu unsern Urtheilen liefert, erfordert. Die Amphibolie der Reflexionsbegriffe gründet sich darauf, daß man meint durch analytische Erörterungen der Begriffe synthetische Bestimmungen der Gegenstände erreicht zu haben, so daß schon der Begriff den anschaulichen nach Bedingungen des Raumes und der Zeit gegebenen Gegenstand enthielte. Es leuchtet indessen nicht ein, warum denn der Gegenstand als Erscheinung von sich selber als Ding an sich unterschieden werden soll, und durch die bisherigen Erörterungen eine Verengerung der Grenzen der Sinnlichkeit ausgemacht sei. Denn sollte die Apriorität der Grund sein, so könnten auch Ideen nie ihren Gegenständen entsprechen. Was aus ihr folgt, ist nur die Behauptung, so ist die Erkenntniß der Sinnenwelt in einem menschlichen Geiste beschaffen. Nun lebt der Mensch im Glauben an die Wirklichkeit und Wahrheit der Sinnenwelt, wie sie von ihm, wenn er sich nicht geirrt hatte, erkannt wird und von diesem Standpunkte des gewöhnlichen Realismus würde man den gesunden Menschenverstand niemals verdrängen, regte sich nicht in ihm selbst fortwährend das Bedürfniß zu Gedanken hinaufzusteigen, welche in keiner sinnlichen Anschauung sich realisiren lassen und dennoch als ewigreal festgehalten werden. Der tiefste Ge-

danke der Menschenbrust ist die Idee des Unbedingten, aus deren Wurzel alle andern Ideen entspringen, und diese lehnt sich denn als eine unabweisbare Foderung gegen alle sinnlich eingeleitete Erkenntniß, welche nur Reihen fortlaufender Bedingungen enthält, mit bald stärkerer bald schwächerer Energie streitend oder versöhnend auf. Es ist das Nebeneinanderbestehen des Bedingten und Unbedingten oder des Endlichen und Ewigen und ihr gegenseitiges Verhältniß von Anfang an das Räthsel aller Philosophie gewesen, welche mit stets vermehrter Zurüstung an seine Lösung ging. Alle Systeme derselben drehen sich in immer weiterer Ausbreitung dialektischer Hülfsmittel um dieselbe und sind insgesammt Variationen auf dieses Eine Thema. Kant scheint uns nun auf eine umfassendere Weise als alle seine Vorgänger und mit einem das Wesentliche ergreifenden Blicke, wie man ihn von einem solchen spekulativen, durch alle bisherigen Bestrebungen unbefriedigten Kopfe wohl erwarten konnte, die Aufgabe in der Nachfrage nach der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori dialektisch auf den bestimmtesten Ausdruck gebracht und die Hülfsmittel zu ihrer Lösung am ausführlichsten herbeigeschafft zu haben. Die Analytik der Kritik der reinen Vernunft sollte den Grund legen, die Dialektik aber dem gemäß die Sache zur Entscheidung bringen. In jener zeigt er, wie wir nur durch Verbindung von Sinnlichkeit und Verstand zu erkennen vermögen, wie sie als transscendentale Gemüthsvermögen in dieser Vereinigung synthetische Urtheile a priori möglich machen und wie diese denn doch objektive Gültigkeit haben, weil sie ja nur auf Erscheinungen und nicht auf Dinge an sich gehen. In der Dialektik dagegen bringt er zunächst eine neue Art aus der Vernunft selbst entsprungener Vorstellungen, die Ideen, herbei, welche eine bis zum Absoluten erweiterte Vollendung in sich enthalten, und zeigt dann, den Resultaten der Analytik gemäß, daß sie keine synthetischen

Urtheile veranlassen, aller objektiven Gültigkeit ermangeln, und daß die Behauptung des Gegentheils dadurch entstehe, weil man entweder bei den psychologischen und theologischen Ideen, in die analytischen Bestimmung des Begriffs schon die Bestimmung seines Gegenstandes lege oder, wie in den kosmologischen, unsere Vorstellungsart für das Wesen der Dinge selbst halte. Sie sind Ideen ohne Objekte in spekulativem Gebrauche. Der transscendentale Schein, welcher dazu verleitet, liegt in dem synthetischen Gebrauche der Vernunft beim Uebergange vom Bedingten zum Unbedingten und dieser wird möglich, weil ich das Denken der Dinge überhaupt mit dem Erkennen derselben, wie sie in der Anschauung gegeben werden, verwechsele. Dabei wird man bemerken, daß er eigentlich nicht die Ideen selbst sondern nur ihren Gebrauch und die Art ihrer Rechtfertigung bestreitet, und daß es im Grunde die reine Anschauung ist, welche einen solchen Gebrauch nicht zuläßt. Er fand also einen Widerstreit zwischen den Ideen des Unbedingten und der anschauenden Sinnlichkeit in der Vorstellung der Welt. Nun nöthigen uns die sittlichen Begriffe jene als ewig wahr vorauszusetzen. Wollen und können wir nun dieselben nicht vorbeigehen, so müssen wir ihnen einen andern Boden suchen, und das ist der der Dinge an sich. Dieser kann aber nur gewonnen werden, wenn wir die auf der reinen Anschauung ruhende Erkenntniß nicht über alle Dinge erweitern, sondern sie auf die Erfahrung als eine den Sinnen gegenwärtige Erscheinung beschränken. Es mußte also Kant alles auf diese Herabwürdigung der Sinnlichkeit nur Erscheinungen zu erkennen und auf eine feste Grenzbestimmung des Erkennens ankommen, wollte er zu jenem Ziele gelangen. Es ist aber eigentlich nicht die Apriorität, worauf die Idealität des Raumes und der Zeit ruht, sondern der Widerstreit der reinanschaulichen Formen mit der Idee des Unbedingten und der sittlich nothwendig wer-

dende Vorrang dieser vor jenen. Dieses große Resultat der Erscheinung und des ewigen Wesens der Dinge ist dann auch die Grundlage seiner praktischen Philosophie. Mit ihr treten wir in die Welt der Dinge an sich ein und wie die Kategorien auf Phänomena, so beziehen sich die Ideen auf Noumena. Sie sind der Boden, auf welchem das ewige und freie Dasein der Menschen ruht, wir können aber als sinnlich befangene Wesen dieselben nur im Glauben erfassen, der nur das tiefste Vertrauen in des Geistes ewige Wahrheitsstimme ist. Dieselbe Unterscheidung ist das Leben aller ästhetischen und teleologischen Beurtheilungen; sie weisen im Auffassen der Naturerscheinungen durch ästhetische Ideen zuletzt immer auf einen übersinnlichen Grund der Dinge hin. Diesen letzten Gedanken hat nun Kant zwar angeregt, die weitere Ausführung jedoch seinen Nachfolgern, die diesen Wink verstanden, überlassen.

Das letzte Resultat dieser Philosophie, durch welches sie zugleich wieder zu ihrem Anfangspunkte zurückkehrt, ist dieses. Wir können nur von dem eigenen Standpunkte der Selbstbeobachtung ausgehen. Auf ihm finden wir den Menschen als ein an diese Erde gebundenes, aber die Idee einer ewigen Bestimmung in sich tragendes Wesen, welches also schon mit Anlagen zu verschiedenen Erkenntnißweisen ausgestattet ist. Die Erfahrung ist der fruchtbare Boden seiner Wissenschaft, über sie hinaus ist ihm keine Erkenntniß eröffnet. Er hat zwar Ideen in sich, sie dienen ihm aber nur seine sittlichen Bestrebungen zu leiten und seine ewigen Hoffnungen zu beleben, oder im Anblick der Natur den Abglanz der ewigen Welt zu schauen und sie in Werken der Kunst seinen Sinnen im Bilde darzustellen.

§. 18. Stellung der Kantischen Vernunftkritik gegen Philosophie als feste Wissenschaft.

Durch diese kritischen Untersuchungen und ihren Ausgang wurde nicht nur die bisherige Metaphysik umgestürzt, sondern auch zum erstenmale zu einer künftigen, wie sie bisher noch nicht bestanden hatte, der Grund gelegt. Die vier Theile der alten Metaphysik, Ontologie, Psychologie, Kosmologie und Theologie maßen sich an, uns über Dinge an sich belehren zu wollen; sie enthielten einen Vorrath von Begriffen, die auf willkürlichen Definitionen ruhten, und von Behauptungen, die aus Beweisen hervorgingen, deren Argumente einige wenige als objektiv gültig vorausgesetzte Axiomen waren. Im Grunde wurde aus bloßen Begriffen ein System von Realsätzen hergeleitet als dessen Wahrheitsstütze allein der Satz des Widerspruches galt. Denn eigentlich kannte man bisher gar keine wahrhaft metaphysischen Grundsätze; die gebrauchten waren entweder alle logisch-analytische oder zweideutig, wie der Satz des Grundes, oder von so unsicherem Gebrauche, daß man durch sie, z. B. aus Nichts wird Nichts, für und wider gleich richtig entscheiden konnte. Daß dabei alles Nachdenken jener tiefsinnigen philosophischen Altvorderen ein fruchtloses gewesen sei, wer möchte eine so wahnsinnige Behauptung in dem oben Gesagten entdecken? Es wird nur behauptet, daß Philosophie aller Anstrengungen unerachtet vorher noch nie in sicherem Besitze vollständiger und ächter metaphysischer Principien gewesen sei und daher auch nicht auf den Namen einer Wissenschaft habe Anspruch machen können. Nachdem nun Kant eine Synthesis a priori als Form alles Erkennens nachgewiesen, die Möglichkeit derselben gezeigt und demzufolge die Irrgänge der alten Metaphysik, der er freilich selbst vorher erst, wie dieß die Beweise

der Dialektik darthun, die Vollendung gab, aufgedeckt, hatte es den Anschein, als habe der Alleszermalmende nur eingerissen, ohne aufzubauen. Ja es machte sich die Meinung geltend, es gebe keine Metaphysik oder an ihrer Statt, da die spekulativ verworfenen Beweise sich zu Postulaten erhoben, nur eine Moraltheologie. Auch war zweifelhaft, in welchem Verhältniß Kritik und Transscendentalphilosphie zu einer künftigen Metaphysik stehen solle und ob das System der ersteren auch das der letzteren sei.

Zu allererst ist klar, wenn man die kritischen Untersuchungen nicht für ganz verfehlt ansehen will, daß durch sie alle bisherige Metaphysik, so weit sie dieß und nicht etwa Psychologie war, über den Haufen fällt und zwar ihrer Methode wie ihrem Inhalte nach, dagegen aber aus ihnen zuerst ein vollständiges System aller Vernunfterkenntnisse a priori hervorgeht. Wie nämlich die Mathematik gewisse Grundbegriffe und Grundbehauptungen voranstellt und aus diesen und kraft ihrer, obwol, wie man übersah, jederzeit an der Hand der reinen Anschauung durch Konstruktion die Wissenschaft entwickelt, so sollte es nach der Absicht dogmatischer Philosophen auch mit der Metaphysik gehalten werden. Jeder Systembauende Denker legte nun mehrere oder wenigere solcher Principien, in deren Auffindung doch die eigentliche Philosophie besteht, zu Grunde und errichtete auf irgend einer Annahme als Grundlage ihnen gemäß ein Gebäude, in welchem sinnliche und übersinnliche Dinge, Körper Thiere, Menschen, Geister zusammen befaßt sein sollten, gleichsam als Nachbild des großen Alls der Dinge, welches wir Welt nennen. Und gleichwol stellte keines die Welt in ihrer Mannigfaltigkeit wirklich dar. Bald wird der Inhalt der Welt als zur Masse versteinert; bald zu Geist verflüchtigt; bald bestehen beide neben einander auf räthselhafte Weise. Gegen dergleichen Unternehmungen trat aber Kant

mit der Frage auf: Ist überall Metaphysik möglich? Sie zu beantworten, untersucht er Grundlage und Voraussetzung, als Kritik der Vernunft, die ihrer Absicht nach zwar nicht Metaphysik ist, aber doch den Grundriß zu ihr als Transscendentalphilosophie enthält. Nach dem bereits oben Erörterten trägt dieser subjektive Standpunkt — und welchen anderen Weg der Wahrheit könnten wir einschlagen? — schon die Annahme in sich, daß wir an eine Form der Vernünftigkeit, in welcher eine oberste Gesetzgebung für das Wesen der Dinge enthalten ist, gebunden sind; auch zeigt der Verlauf der Kritik, daß alle unsere Erkenntniß nicht weiter als mögliche Anschauung, die bei uns sinnlich ist, reicht, obschon die aus der Vernunft entsprungenen Ideen uns über alle Sinnenwelt hinausführen. Demnach kommt einmal die Gesetzgebung und dann die Unterordnung des Wesens der Dinge unter dieselbe in Frage; dabei ist die Regel beider nicht im Wesen der Dinge, sondern für uns in der Einrichtung unserer Vernunft gegründet. Da mithin Philosophie nur als Selbsterkenntniß der Vernunft und nicht als eine man weiß nicht recht aus welchen Begriffen entsprungene objektive Wissenschaft aufzufassen ist, dieser Selbsterkenntniß aber gemäß sinnliche und übersinnliche Dinge nicht aus Begriffen und Grundsätzen herzuleiten, sondern nach ihnen zu beurtheilen sind, so wird, wie bemerkt, Methode und Inhalt der neuen Wissenschaft von der der alten gar abweichend sein. Die Methode wird kritisch nicht dogmatisch sein, nicht objektiv beweisen, sondern subjektiv aufweisen und begründen; der Inhalt wird in Darstellung unserer höchsten Begriffe und Ideen und der durch sie begründeten Grundsätze und ihrer Anwendung auf das gegebene Wesen der Dinge bestehen. Weitgefehlt, daß hier eingerissen würde — denn wo wäre denn, die Aristotelische Logik ausgenommen, sonst in der Philosophie wirklich etwas aufgebaut worden, was in gleichem Maße für Metaphysik gelten könn-

te? — so sehen wir vielmehr einen in der Vernünftigkeit des Geistes selbst ruhenden Grund gelegt zur Naturbeurtheilung, wie in wissenschaftlicher so in ästhetischer Hinsicht sowol als zu einer ächten Sittlichkeit, und mit architektonischer Kunst ein Gerüst aufgerichtet, welches alle reinen Principien samt der Regel ihres Gebrauchs zu einem System der Philosophie der reinen Vernunft darstellt.

Wie verhält sich denn nun aber zweitens Metaphysik zur Kritik, die ihr zur Einschränkung ihres Dogmatismus als Propädeutik vorausgeht, und wie tritt zwischen beide die Transscendentalphilosophie? Daß die Scholastiker die letztere zum Theil für Metaphysik nahmen, thut nichts zur Sache, genug Kant unterscheidet sie, und dann fällt ihm jene als Lehre von allen Erkenntnissen a priori und ihrem Gebrauche im Wesentlichen mit der Kritik ihrem Inhalte nach zusammen. Metaphysik aber ist ihm bald unbestimmter, die ganze reine Philosophie mit Einschluß der Kritik, bald bestimmter die Lehre von den Gegenständen nach Maßgabe unseres Erkenntnißvermögens. Und in diesem Sinne kann er nach seinem Standpunkte mit gleichem Rechte eine jede Metaphysik, welche sich einer Erkenntniß der Dinge an sich oder einer übersinnlichen Welt brüstet, als übermenschliche Anmaßung abweisen und gleichwol eine Metaphysik wie der Natur so der Sitten aufstellen. Er nennt dieses eine durch Kritik geläuterte Metaphysik. Nun ist in der Kritik die ganze Transscendentalphilosophie nach seiner Darstellung bis auf die Analysis der Stammbegriffe und die Aufzählung der abgeleiteten enthalten. Was bleibt nun für ein künftiges System der Metaphysik noch übrig? Entweder nur die systematische Aufstellung und Entwickelung aller vorgefundenen Principien, und dann unterscheiden sich beide nur in der Methode, oder wir müssen Metaphysik in Absonderung von Transscendentalphilosophie nur als Anwendung ihrer Principien auf Natur und Sitten verstehen.

Kant selbst hat, nach Auffindung bestimmter Principien, das von ihm genannte Doktrinale nur in den Anwendungen seiner metaphysischen Anfangsgründe gefunden, ein Beweis, daß er das in der Kritik enthaltene System für vollendet hielt und ihm ihre Bearbeitung zugleich auch für die der Metaphysik galt, wenn sie nach richtiger Methode ausgeführt wird. Die Kritik ist nur insofern Propädeutik, als wir in einem erfindenden, die Einsicht aufklärenden Gedankengange erst aus der Untersuchung die Ueberzeugung, wie Erkenntniß a priori möglich sei und wie weit sie reiche, und den ganzen Aufriß zu einem Systeme der Metaphysik hervorgehen sehen. Weil aber Kant ein künftiges System der Metaphysik, wofür doch die metaphysischen Anfangsgründe nicht gelten können, das hinter der Kritik kommen und das eigentliche Endresultat seiner Spekulation enthalten solle, wiederholt in Aussicht gestellt, selbst aber nie geliefert hat, dabei die Aeußerung fallen ließ, ein solches müsse streng nach dogmatischer Methode abgefaßt sein, dabei zugleich behauptete, synthetische Urtheile aus Ideen, die doch den Inhalt der alten Metaphysik hauptsächlich ausmachten, seien theoretisch unmöglich, was eben soviel hieß, als es gäbe keine Metaphysik: so wird man sich nach diesem allem, zumal wenn man noch die vielbesprochene Aeußerung, die Kritik sei ein Traktat von der Methode kein System der Wissenschaft, und den Mißverstand des Transscendentalen, welches Wort zwischen psychologisch und metaphysisch in der Mitte schwebt, dem Obigen hinzufügt, leicht ermessen können, daß seine Nachfolger nicht alsbald an eine bequeme Bearbeitung des Gegebenen sich wenden konnten, sondern zu manchen Irrsalen veranlaßt wurden.

Fassen wir am Schlusse alle bisherigen Erörterungen in einen Ueberblick zusammen, um seinen Standpunkt und seine Leistungen dem Auge noch näher zu bringen und reihen demselben Aussichten auf eine fernere Berichtigung und Fortbil-

dung der von ihm eingeleiteten Umkehr der Denkart an. Der vornehmlich durch Humes Skepticismus angeregte tiefeindringende Denker faßte durch den vereinten Gedanken nothwendiger Wahrheit und Untersuchung der Vernunft — daher auch der Name der Transscendentalphilosophie — zuerst die Aufgabe einer Kritik der Vernunft, um durch sie eine Entscheidung über Wahrheit, menschliches Erkennen und Handeln herbeizuführen. Durch Erörterung und Deduktion so wie durch Unterscheidung des Anfanges und Ursprunges der Erkenntnisse wies er die Einseitigkeiten des Empirismus und logischen Rationalismus auf, indem er beiden eine Synthesis a priori entgegenstellte. Dabei gründete er durch Unterscheidung der Erscheinung, welche wir anschauen, und des Dinges an sich oder des Uebersinnlichen, welches nur im Gedanken vors Bewußtsein tritt und sich, wie jene auf das Wissen, so auf einen freilich nur im Praktischen wurzelnden Glauben stützt, einen transscendentalen Idealismus, welcher den ihm vorhergehenden ob zweifelnden ob leugnenden Skepticismus vollendete. Er schied somit das Gebiet menschlicher auf reiner Anschauung ruhender Wissenschaft und gewann durch ihre Beschränkung Platz zu den Ideen des Glaubens, welche noch nie ein Sterblicher begriffen, obwol anerkannt hat, und ein Gebiet in freier Gesetzmäßigkeit der Einbildungskraft wurzelnder ästhetischer Betrachtungsweise, welche uns auf unbegreifliche Weise zu dem Felde des Uebersinnlichen hinleitet, obwol Kant hierin noch mehr andeutet als ausspricht. Indem er endlich die kritische Untersuchung über die ganze reine Philosophie ausdehnte, gelang es ihm zuerst alle Principien der theoretischen und praktischen Philosophie mit Vollständigkeit zu entdecken, ihr Verhältniß unter einander und gegen die Erfahrung festzusetzen und so den Grundriß für alle synthetischen Urtheile a priori zu entwerfen.

Durch diese Methode und diese Resultate, welche man

nur dann mit Recht kritische Philosophie nennen kann, wenn eine jede Kritik der Vernunft ihrem Ausgange nach nothwendiger Weise auf jene führt, glaubte nun Kant den Grund zu einer Wissenschaft der Philosophie gelegt zu haben, welche weder auf einer scharfsinnigen und geistvollen Hypothese, die man erst in Hinsicht der Gültigkeit auf Probe zu nehmen habe, ruhen sollte, noch auch einen andern Beifall verlangte als den, welche die Wahrheit sich selber giebt. Und in der That ging aus dieser Kritik der Vernunft eine von allem Fremdartigen gesäuberte, in sich gegliederte, vollständige, wohlbegründete und der Organisation des menschlichen Geistes angemessene Philosophie hervor, sollten auch gleich noch manche Mängel und Fehler im Einzelnen geblieben sein, ja überhaupt die letzte Vollendung fehlen. Es wird aber dieselbe sich nie den gebührenden Beifall erwerben, noch in ihrer Richtigkeit anerkannt werden, wenn der Beurtheilende nicht den methodischen Weg des Philosophirens, welcher dieselbe erzeugte, inne hält! Wir werden daher im Folgenden erstlich auf das Philosophiren und die ihm gemäße Fortbildung der Kritik der Vernunft und dann auf die Aufstellung und Bearbeitung der einzelnen Zweige der Philosophie, welche jedoch aus jenem Stamme ihr Leben erhalten, zu achten haben.

Wo liegen denn aber im Ganzen des Kantischen Philosophems die Lücken und Mängel, deren Ausfüllung und Verbesserung der scharfsinnige Mann seinen jüngeren Zeitgenossen überließ? Die Beantwortung dieser Frage ist die Geschichte der Fortentwickelung seiner Philosophie, sie bestehe nun in Rückschritten oder Fortschritten. Es verfliegt eine geraume Zeit, ehe sich nur nach vielem Hin- und Herreden die Mitwelt und wol auch die Nachwelt über den Sinn eines zumal tiefsinnigen Philosophems verständigt hat und es erfordert immer einen geistesverwandten Kopf, selbstständig in die eigenthümlichen Abstraktionen seines Vorgängers einzudringen. Noch weit

schwerer aber ist es, gegründete Einwendungen zu machen und gar Verbesserungen anzubringen. Man kann so vielen zurufen, hättet ihr nur verstanden, was da geschrieben steht, es wäre euch dann auch gewiß Lust und Muth vergangen, euer eigenes aus den Trümmern der Ritterburg errichtetes Gebäude neben jener in eilfertiger Hast aufzurichten. Wer seinen Vorgänger berichtigen will, muß über ihm stehen und sein Wollen und Schaffen ganz übersehen können; er muß uns sagen, wo und warum jener gefehlt hat. So ist es in allen Wissenschaften, so sollte es auch in der Philosophie sein. Hat aber in der letzten Zeit ein jeder seine Kritik auf die seines Vorgängers gebaut? Hat er nicht im Bestreben Neues zu liefern nur das Alte mit neuen Lappen der Dialektik bekleidet wieder hergestellt? Wo sind Wahrheitsliebe und von eigenem Scharfsinn erläutertes Wahrheitsgefühl die Leiterinnen auf der dornigten Bahn der Spekulation gewesen? In philosophischen Dingen ist Einsicht der Mängel einer Lehre schon der halbe Weg zu ihrer Verbesserung. Worauf will man aber die Behauptung ihrer Mangelhaftigkeit gründen? Auf den Widerspruch ihrer Lehrsätze? Einen solchen, wenn er es wirklich ist und nicht vielmehr ein Widerstreit, begeht ein Philosoph selten. Auf das vom Bisherigen Abweichende und dem an gewisse Vorstellungsweisen gewöhnten Menschenverstande Ungewöhnliche? Wer bürgt uns dafür, daß dieses nicht ein allgemein verbreiteter Irrthum sei? Also nur auf die ursprünglichen Quellen aller Wahrheit, den eigenen Geist, dessen Erforschung also alle Gründe für und wider enthalten wird. Das war nun auch Kants erster und eigenthümlichster Vorschlag. Wer sich also mit ihm in Streit einlassen oder gar neue Wege der Untersuchung einschlagen will, den müssen wir an diesen ersten aller Gerichtshöfe verweisen; so wie zunächst jeden, der zu beurtheilen im Begriffe steht, ob und wo in irgend einer Philosophie ein Fehler erscheint. Und von

der Richtigkeit dieser Behauptung, welche Kant zuerst verfocht, sind wir so sehr überzeugt, daß wir an dieser endlich gefundenen Methode des Philosophirens einen jeden prüfen, der sich mit neuen Ansichten uns darbietet. Freilich wird aber auch in diesem Geschäfte, wie schon früher bemerkt, ein scharfes geübtes Auge erfordert, dessen Genauigkeit nur durch sich selbst widerlegt werden kann. Wir messen also auch Kant an sich selbst, so bald wir nur den von ihm ergriffenen Standpunkt festhalten.

Kant setzte den von den Engländern begonnenen Kampf gegen den logischen Rationalismus, welcher es unternimmt, aus bloßen Begriffen gestützt auf den Satz des Widerspruchs ein ganzes System von Lehrsätzen zu folgern, fort, ohne doch wie diese die Erkenntnisse a priori aufzugeben. Dabei bemerkt er, durch die Einsicht in die Natur der reinen Anschauung geleitet, daß dieselben sammt und sonders Verbindungsformen oder synthetischer Art sind, wogegen die analytischen nur Entwickelungen gegebener Begriffe darstellen, ohne Beihülfe der Anschauung keine Erkenntniß geben, noch sie erweitern. Auf diese beiden Grundpfeiler gestützt, weist er nun am Beispiele des jüngsten dogmatischen Systems, Leibnitzens nämlich, in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe, die Unmöglichkeit nach, durch bloßes Denken in Vergleichung der Begriffe ohne Anschauung synthetische Sätze erzielen zu wollen. Er vernichtete ferner die an dieselbe Voraussetzung der Selbstständigkeit des logischen Denkens sich lehnende alte Metaphysik, d. h. die Lehre von Seele, Welt und Gott, für jeden welcher einsieht, daß nur in Verbindung von Anschauen und Denken synthetisch erkannt werden kann und daß jede Idee in der Erfahrung unmöglich ist, oder mit der reinen Anschauung in einen unvermeidlichen Widerstreit geräth. Er setzt bei dieser Entscheidung seine bereits gegebene Auflösung der Möglichkeit synthetischer Urtheile voraus obwol nicht

den ebenfalls schon bewiesenen Unterschied der Erscheinung und des Dinges an sich. Verstand und Vernunft kann frei von aller Anschauung gar nichts erkennen. Auf der andern Seite dagegen zeigt er, wie sogar nicht Vereinigung oder Verallgemeinerung der Wahrnehmungen Erfahrung verschaffe, daß vielmehr ohne Grundsätze des reinen Verstandes dieselbe gar nicht einmal möglich ist; sie sind Principien der Möglichkeit der Erfahrung. Mit andern Worten heißt dieses: alle sinnlichen Anregungen stehen unter dem Gesetz der Vernünftigkeit und es ist fehlerhaft, die nothwendige Gesetzmäßigkeit der Erscheinungen von der Induktion oder der Gewohnheit ableiten zu wollen, wenn auch aller Gehalt unserer Urtheile aus der Anschauung stammt, da vielmehr Grundsätze des reinen Verstandes oder Maximen der Urtheilskraft dieselbe bewirken. — Diese Auseinandersetzungen sind eigentlich der Kern der ganzen Kantischen Philosophie, wodurch er spekulativ dieselbe weiter gefördert hat; und in Verbindung mit den neuen Bestimmungen von Freiheit und Sittlichkeit sind selbst die praktischen Ueberzeugungen von ihnen abhängig. Worauf aber sind sie denn gegründet? Doch wol auch auf die für sich bestehende Realität der Empfindung. Und was sucht nun Kant weiter zu zeigen? Sucht er nicht darzuthun, daß die obwol a priori entsprungenen Vorstellungsweisen doch auch objektive Gültigkeit oder Realität haben? Darin liegt nun das Vorurtheil, als gebe die Anschauung nur allein unmittelbare Gewißheit und jede andere Vorstellungsweise sei nur eine vermittelte, da doch jeder ursprüngliche Ausspruch unseres Geistes, wenn es wirklich ein solcher ist, seine Wahrheit in sich selbst trägt. Ob nun gleich alle seine Deduktionen und Beweise nicht objektiv aus Begriffen, sondern aus den subjektiven Gründen der Möglichkeit geführt werden, wodurch er eben auf seinen transscendentalen Idealismus kommt, so hat doch diese seine Art der Begründung bedeutende Folgen gehabt, für ihn und seine Nach-

folger. Sie bringt eine sonderbare Zweideutigkeit in die Worte subjektiv und objektiv, reißt die sinnlichen Beschaffenheiten und die formalen Bestimmungen aus einander und verleitet zu der Meinung, als wenn der Verstand durch das Hinzubringen der Objektivität die Erkenntnisse oder gar die Gegenstände machte — lauter Keime zu Ansichten, die uns später begegnen werden. Außerdem ist sie der Grund, daß er keine spekulative Ideenlehre kennt und ihr eine Moraltheologie unterstellt, weil er auch hier die objektive Realität der Ideen nur auf eine Thatsache, das Sittengesetz, als Gesetz einer höheren Ordnung der Dinge, gründen kann. Zugleich fließt diese Wendung des Gedankenganges auf seine Bestimmung des Glaubens ein. Denn ob er gleich der erste unter allen Philosophen einen Glauben wissenschaftlich gerechtfertigt hat, ja ihn sogar vermöge des Primates der praktischen Vernunft über das Wissen gestellt hat, so nennt er ihn doch ein Fürwahrhalten aus subjektiv zwar zureichenden, objektiv aber unzureichenden Gründen. Da scheint es nun, als beruhe das Wissen auf Beweis und als sei das Glauben dagegen etwas Mangelhaftes, weil es nur aus einem Bedürfniß der Vernunft entspringt, da sie doch beide gleich ursprüngliche Ueberzeugungsweisen des sinnlich vernünftigen menschlichen Geistes sind. Aus demselben Grunde steht auch in allen Kritiken neben der Analytik eine Dialektik, weil der versuchte Nachweis der objektiven Realität der Ideen unter Erscheinungen nothwendig dialektisch ausfallen und wol gar eine Antinomie nach sich ziehen muß, die nach Berichtigung der zu Grunde liegenden Voraussetzung immer in eine doppelte Beurtheilungsweise nach verschiedenen Gesichtspunkten zerfällt. Doch könnte man auch sagen, er habe diesen Weg einschlagen müssen, um die gewöhnlichen Voraussetzungen mit aller gehörenden Weitläuftigkeit als unstatthaft darzuthun und so sich zu seiner Ansicht die Bahn zu brechen.

Diesem ersten Gebrechen, an welchem die Grundlage der Kantischen Philosophie leidet, steht ein anderes mit ihm nahe verwandtes zur Seite. Wir haben im Obigen wiederholt die Bemerkung zu machen Gelegenheit gehabt, daß nach der Weise, wie unser Kritiker ein wahrhaft methodisches Philosophiren einzuleiten versucht hat, die Kenntniß des eigenen Geistes eigentlich das erste Vorausgesetzte ist, an welches die Fäden einer transscentendalen Untersuchung angeknüpft werden. Kant nahm den ganzen psychologischen und logischen Sprachgebrauch der Wolfischen Schule, obgleich nicht unbesehen und ohne eigene Vermehrung auf. Dabei betrachtet er, im Vergleiche mit seinem Hauptzwecke, Untersuchungen über dergleichen Gegenstände als Nebensache, ohne zu bedenken, daß der Kritiker wie ein guter Feldherr das Terrain überall erst genau und sorgfältig erkunden muß, ehe er die für Deckung und Angriff gleich geeignete Stellung besetzt. Eigentlich verkannte er das Verhältniß, in welchem der Methode nach reine Philosophie und psychologische Untersuchungen stehen. Denn wenn auch gleich das Transscendentale die Gründe der Möglichkeit einer Erkenntniß enthält, so können wir der Entwickelung unseres Geistes nach doch nimmermehr von ihnen als solchen ausgehen, wir müssen vielmehr an die in der Wirklichkeit gegebenen Lebensäußerungen unsere Betrachtungen anknüpfen, um den philosophischen Gehalt zu gewinnen, ohne doch einzuräumen, daß er auch aus der Erfahrung entsprungen sei. Diese Verkennung des psychologischen Bodens aller Philosophie hat auf Kants kritische Unternehmungen, die ihm so sicher und fest stehen, weniger Einfluß gehabt, obwol sie darin mangelhaft sind, daß sie zwar ihrem theoretischen Theile nach logisch vollständig begründet sind, ihrem praktischen nach dagegen fast aller psychologischen Grundlage entbehren, als auf seine Nachfolger, welche dadurch verleitet wurden, aufs Neue von gewissen Principien auszugehen und somit auf

die alte dogmatische Bahn wieder einzulenken. Indessen ist dieselbe doch Ursache gewesen, daß mehrere Punkte seines Systemes nicht jenes Licht erhalten haben, welches nur psychologische Forschungen diesen Gegenständen verleihen können.

Worin soll man den Grund suchen, daß seine Unterscheidung eines logischen und transscendentalen Verstandesgebrauches nie zur vollen Anerkennung gelangt ist, daß man zweifelhaft bleibt, ob es einen bloß analytischen oder auch realen reinen Vernunftgebrauch gebe, daß die Auffindung der Ideen ungenügend bleibt, daß die logische Allgemeingültigkeit der Maximen als Sittengesetz ohne Gehalt erscheint, daß endlich für die Deduktion der Geschmacksurtheile die Lösung des Knotens nur in die Allgemeingültigkeit der Lust gesetzt wird? Einzig und allein in der erst psychologisch aufzuhellenden Einsicht des Verhältnisses, welches zwischen der analytischen und synthetischen Einheit besteht. Wer in ihrem Besitze ist, wird nicht allein die Fehler, welche Kant dem Obigen gemäß beging, einsehen, sondern sie auch verbessern können. Es könnte diese Aeußerung unbillig und ungerecht scheinen, weil ja Kant gerade von dieser Unterscheidung ausging und es sein Bestreben war, der Philosophie eine auch ihr gehörende Synthesis a priori anzueignen. Ja, als Thatsache hat er sie aufgewiesen, ihre Arten hergezählt, sie für immer gerechtfertigt und mehrmals von einem analytischen und diskursiven Verstande gesprochen, aber eben das gar nicht geleistet, was obige Foderung ausspricht. Er giebt überall nur Bruchstücke aus dem innern von der ersten Sinnenempfindung bis zum Urtheile und Entschlusse sich entwickelnden Geistesleben, ohne uns den Faden zu zeigen, der sie alle zusammenhält. Da stehen die reinen Anschauungen, die Kategorien, die transscendentale Einbildungskraft, die logischen Formen, die Reflexionsbegriffe, die Ideen, der kategorische Imperativ, die Geschmacksurtheile einzeln neben einander. Wie entspringen sie aus der Einen Form der

Vernünftigkeit des qualitativ erkennenden, Lustfühlenden und begehrenden Geistes? Mit welchem Rechte ordnet Kant die oberen Seelenvermögen, Verstand, Urtheilskraft und Vernunft jenen eben genannten Eigenschaften des Geistes über? Vernunft, sagt er z. B., bestimmt den Willen. Was ist hier Vernunft? Der Ausdruck heißt gar nichts anderes als es soll aus allgemeinen Grundsätzen gehandelt werden. Dieses Allgemeine ist aber nur ein Abdruck des Apriorischen, welches das Eigenthümliche der von ihm sonst nur in anderer Bedeutung gebrauchten Vernunft ist. Dazu kommt noch, daß man dem Gründer der kritischen Philosophie vorgeworfen hat, er habe die sogenannten schon oft widerlegten angeborenen Ideen wieder einführen wollen. So wenig dieser Vorwurf ihn trifft, so würde doch auch selbst der Schein einer solchen Anklage verschwinden, wenn er dem psychologischen Entwickelungsgange des aus seinen Anlagen unter der Form der Vernünftigkeit sich zeitlich hervorbildenden Geistes nachgegangen wäre. Er hat uns allerdings der Philosophie als Wissenschaft näher gebracht und zwar in einem so umfassenden Geiste, wie es seit Aristoteles nicht wieder geschehen war; er übersah aber die methodische Darstellung seiner Ansichten nicht völlig, weil er meinte, die reine Philosophie könne auch nur auf eine reine, d. h. transscendentale Weise gewonnen werden. Es ist aber unmöglich, die Gründe der Möglichkeit aus ihrer Möglichkeit zu entwickeln, sie müssen sich dem Bewußtsein des Menschen erst in der Wirklichkeit gezeigt haben. So kennen wir auch nur die Vernunft in ihren Aeußerungen, wie sie von den anschaulichen Vorstellungsweisen durch analytisches Denken zu synthetischer Umfassung des Alls der Dinge fortschreitet und in diesem Entwickelungsgange, je nach den Stufen der Erkenntniß und ihrer Anwendung, die mannigfachsten Formen entfaltet. Kant gab die Resultate, den Gang, auf welchen er sie fand, hat er uns nicht mit wandeln lassen. Wer ihn

verstehen will, muß ihn einschlagen und ihn auch seiner Darstellung unterlegen, wenn er eine für immer feste Ueberzeugung der Richtigkeit der Resultate bewirken will. Er ist aber kein anderer als der schon oft berührte psychologische Weg, welcher von der Erfahrung aufwärts zu den Gründen der Möglichkeit aufsteigt.

An diese beiden Bemerkungen, welche das Wesen seines Philosophirens betreffen, reihen wir noch eine auf die systematische Form sich beziehende. Kraft seines kritischen Geistes bewegte sich dieser scharfsinnige Denker nur stets in einem methodisch eingeleiteten Philosophiren und fand wenig Freude am Systembauen. Nun legte er zwar durch jenes den Grund zu einem vollendeten Gebäude der Philosophie, er selbst aber hat nur einzelne doktrinale Ausführungen gegeben. Wie aber diesen berichtigten Principien gemäß das Verhältniß aller Theile zu fassen sei, wo jedem seine Stellung zukomme, wo Erweiterung wo Beschränkung eintrete, darüber finden wir zerstreute, oft schwankende Bemerkungen. So fallen seine Eintheilungen der Philosophie, wenn sie ins Einzelne gehen, verschieden aus; seine Begrenzung der theoretischen und praktischen Philosophie durch die Naturbegriffe und den Freiheitsbegriff hebt er zwar nicht dem Principe, aber doch der Anwendung nach in den metaphysischen Anfangsgründen selbst wieder auf; die Aesthetik soll nur der Kritik anheimfallen, die Teleologie dem theoretischen Theile angeschlossen werden, die empirische Psychologie in die Metaphysik aufgenommen werden; für die Religionsphilosophie endlich, selbst als Moraltheologie, was möchte nach seinem Sinne wol Neues übrig bleiben als eine Kritik der positiven Religionen?

Er hat indessen das System der eigentlichen Philosophie nicht nur unvollendet gelassen, sondern auch noch einen Gedanken hingeworfen, welcher stutzig macht. Er behauptet nämlich, sei einmal durch Kritik der Grund gelegt, so könne

und müsse ein künftiges System streng nach dogmatischer Methode ausgeführt werden. Wenn er damit in allgemeiner Fassung nur auf Gründlichkeit, Deutlichkeit und überhaupt Wissenschaftlichkeit im Gegensatz eines seichten, oberflächlichen Geschwätzes dringen will, so wird ihm jeder Denker gern beistimmen. Meint er aber, wie kaum zu bezweifeln steht, da er diesen Ausspruch bald nach Vollendung seiner metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft niederschrieb, es solle dasselbe in logischer Methode aus den gefundenen Principien in Definitionen und Beweisen abgeleitet werden: so sieht man nur allzudeutlich, daß er seine Stellung gegen die beweisende Metaphysik für die Anwendung oder eigentlich das Verhältniß der Kritik zum System der Philosophie noch nicht in nähere Erwägung genommen hatte.

Wir haben in dem Vorhergehenden uns bestrebt, das Wesen der Kantischen Philosophie aus ihr selbst aufzufassen. Bei diesen Betrachtungen haben wir uns ganz auf dem Standpunkte dieses ersten Vernunftkritiker fast noch mehr als er selbst gehalten. Ohne irgend willkürliche Hypothesen oder fremde Ansichten zu Grunde zu legen, haben wir nur mit ihm den Thatbestand der Besitzes reiner Erkenntnisse ermittelt. Auch wollten wir keine Kritik der Kantischen Philosophie, sondern nur zu besserem Verständniß des Folgenden eine Erläuterung und eine Hervorhebung ihrer Hauptpunkte und inneren Mängel versuchen. So ausgerüstet können wir ungesäumt zu der Erzählung ihrer Ausbreitung und Fortbildung schreiten. Kant hatte sein Werk vollendet; er erwartete das Urtheil seiner Zeitgenossen, sei es nun Beifall oder gegründeter Widerspruch, wenn nur die Philosophie selbst bei diesen Bewegungen zur Wissenschaft gelangte.

Zweiter Abschnitt.

Ausbreitung und Erläuterung der Kantischen Philosophie unter Streit und Kampf mit den Zeitansichten.

§. 19. Die ersten durch die Kritik der reinen Vernunft erregten Bewegungen wider und für dieselbe.

Obgleich Kant nicht allein in seiner Vaterstadt als tiefer und origineller Denker bekannt war, sondern auch auswärts bei mehreren Gelehrten durch einige seiner früheren Schriften, vornehmlich den einzig möglichen Beweisgrund und die Träume eines Geistersehers, nicht geringes Aufsehen erregt hatte, so schien doch Niemand auf die Richtung aufmerksam geworden zu sein, die sein Philosophiren schon seit zwanzig Jahren genommen hatte und noch weniger den Ausgang vorherzusehen, zu dem es gelangen würde. Als daher im Jahre 1781 die Kritik der reinen Vernunft erschien, in welcher er die Resultate dieses seines von einem neuen Standpunkte aus angestellten Nachdenkens niederlegte, so war es wohl nicht zu verwundern, daß dieses Werk anfänglich gar nicht das Aufsehen erregte oder eigentlich den Anklang fand, den es

wohl verdiente und er sich selber versprach. Zwar sollte man in letzterer Hinsicht meinen, die Fülle der Entdeckungen in dem Gebiete der Philosophie, die Neuheit des Gegenstandes und der Resultate, die ganz unerwarteten Aussichten und Aussichten, die es eröffnete, ja selbst die scheinbar paradoxen Behauptungen über alle bisherigen metaphysischen Systeme, die es aufstellt und die ihrem Sinne und Inhalte nach allen gangbaren Meinungen sich entgegensetzten, endlich die Wichtigkeit der ganzen Untersuchung, hätten die Blicke aller, die sich für Philosophie interessirten, auf dasselbe richten müssen; aber das konnte freilich nicht Statt finden, so lange man dieß alles nicht eingesehen oder wenigstens von andern gehört hatte. Alles was ihm zur Empfehlung hätte dienen sollen ward neben seiner anderweitigen Eigenthümlichkeit gerade ein Grund, es mit Stillschweigen oder mit Mißbilligung und Unwillen aus der Hand zu legen. Kant hatte seine Gedanken, die langgeprüften Früchte eines anhaltenden, mühsamen und tiefen Nachdenkens, in einem weitläuftigen, durchaus mit gleicher Sorgfalt ausgearbeiteten Buche, dessen Titel schon eben so ungewöhnlich als sein Unternehmen war, seinen Zeitgenossen vorgetragen und erwartete von den Philosophirenden unter ihnen eine der Wichtigkeit der Sache angemessene Prüfung, es möchte nun in Beistimmung oder tüchtiger Widerlegung bestehen. Je mehr er nun selbst von der Größe des Gegenstandes durchdrungen und von der Richtigkeit seiner Art ihn aufzufassen überzeugt war, desto begieriger mußte er, wie dieß schon sein Unwille über Verzögerung des Druckes zeigt, nachdem er doch selbst so lange mit der Herausgabe angestanden hatte, auf das Urtheil sachkundiger Richter sein. Indessen scheint es, bei aller Erwartung, selbst in Königsberg und auswärts sicher noch weniger gekauft, geschweige gelesen worden zu sein, wenn man auch einer Sage, daß J. F. Hartknoch sein Verleger es ins Makulatur geworfen, keinen rech-

ten Glauben schenken kann, da diese Aeußerung wol nur ein verbindlicher Scherz gegen C. G. Schütz, den Redakteur der allgemeinen Literaturzeitung, war. Wenige mögen es so schnell gelesen und — gefaßt haben als J. G. Hamann. Nachdem dieser Schnelleser sich durch zwei Loth Glauberisches Salz zubereitet, hat er in einem Zuge die ersten dreißig Bogen, mit Ueberhüpfung der Antinomien, wegen der Unbequemlichkeit des Lesens in einem rohen Exemplar, verschluckt, auch gleich eine Recension en gros entworfen, sie aber wegen Kants Empfindlichkeit ad acta reponirt; sie ist indeß später dennoch hervorgezogen worden*). Und allerdings kamen der Gründe mehrere zusammen, die eine erste günstige Aufnahme erschweren mußten. Es war ein wahrhaft philosophisches Buch, das schon seiner Natur nach den meisten ein verschlossenes und versiegeltes ist, und ein Werk, das nicht die gewohnten Gleise der Zeit hielt, sondern den Keim zu einer neuen Gestaltung der gesammten philosophischen Denkart in sich trug; zugleich trat es in einer dem entsprechenden, aber gerade deswegen abschreckenden Eigenthümlichkeit hervor. Mit einer über das Gemeine hinausgehenden Denkkraft und einem das ganze Gebiet des philosophischen Wissens umfassenden Blicke führte der Verfasser auf eine bisher noch unerreichte Höhe der Abstraktion und löste in einer bilderlosen, obwohl abgemessenen, dem populären Tone abgeneigten Schulsprache, deren Schwerfälligkeit und überladener Periodenbau gleichsam das Gewicht der Gedanken versinnlicht, von seinem mühsam errungenen Standpunkte aus die Räthsel aller Spekulation. Sein bis ins Kleinste durchdachtes Gedankensystem zeigte von Scharfsinn, Tiefe, Originalität in Entwurf und Ausführung; es verdiente Aufmerksamkeit und Prüfung, aber wer konnte es verstehen?

---

*) Hamanns Schriften. VI. Theil S. 178. 201. Seine Briefe aus dieser Zeit enthalten manche Notizen.

Daran hinderte der Umfang und die Tiefe der Untersuchung, in welcher jeder Satz neu doch wohl überdacht war und auf die der Verfasser selbst eine so anhaltende Geduld verwendet hatte, der Standpunkt, den er mit Originalität ergriff und festhielt, die neue Terminologie, zu der die Menge festbestimmter Begriffe nöthigte und überhaupt wohl die Schwierigkeit ein in vielfacher Hinsicht so schweres Buch zu fassen, in welchem Vorstellungsweise und Sprache von Geist und Gebrauch des Jahrhunderts so gewaltig abwich. Neben dieser Dunkelheit, Unverständlichkeit und Mangel an Popularität, was damals außer der Mode war, kam zumal dem unvorbereiteten Leser, der seine früheren Bestrebungen nicht genug kannte oder wenigstens nicht gehörig zu würdigen gewußt hatte, hier zu viel auf einmal; es dünkte ihm alles fremd und neu, der eigene Gesichtspunkt, die aufgestellten Behauptungen, die abweichende Sprache. Vielleicht gewöhnt an eine gewisse Philosophie, schob er seine geläufigen Gedanken den fremden unter und fand diese dann, indem er sie auf die gemeine Denkart zurückführte, verwirrt und verdreht oder im Ausdruck und Darstellung entstellt. Es gehörte aber auch zur richtigen Auffassung eine Unbefangenheit und ein Vergessen alles Bisherigen, wie man es von Geübteren nicht erwarten konnte, beinahe dieselbe ernste Sorgfalt und anhaltende Geduld zur Lesung wie zur Ausarbeitung, und eine Forschbegier, wie sie nur reine Liebe zur Philosophie geben kann. Der Leser muß sich hineinstudiren, mitphilosophiren und wie er sich nur vom Einzelnen zu Sinn und Zusammenhang des ganzen Gedankengerüstes erheben kann, so wird er auch nur von der Uebersicht des Ganzen das Verständniß des Einzelnen erwarten können. Kurz die Lesung der Kritik der reinen Vernunft war ein Studium, welches einen Aufwand von Mühe, Geduld und Zeit erforderte, wie ihn nur irgend die Anfangsgründe einer Wissenschaft für den noch Unkundigen erheischen, und

selbst nur den mit Früchten erfreute, der neben Unbefangenheit ein angemessenes Abstraktionstalent besaß. Wie mochte ihn aber jemand beurtheilen und prüfen, der ihn nicht verstand, geschweige übersehen konnte. Es kostete Anstrengung, die neuen Vorstellungsarten zu fassen, geschweige nach ihren Gründen zu würdigen. Man war an eine leichte Unterhaltung und an ein fröhliches Treiben gewöhnt; wem mochte da der Ernst und die Strenge einer solchen Philosophie zusagen? Sie weckte nur allzugewaltig aus einem behaglichen Schlummer die träumenden Gemüther auf. Daraus erklärt sich nun einmal die Aufnahme, welche anfänglich die Kritik fand, der Eindruck, bei dem einen Besorgniß, bei dem andern Bewunderung und Hoffnung, den sie machte und die ersten Urtheile über dieselbe, dann aber auch der oft leidenschaftliche Widerstand oder Beitritt, der ihr zu Theil wurde und das außerordentliche Aufsehen, welches sie erregte, als sie bekannter zu werden anfing. Allzustarkes Licht blendet das Auge, wenn es nicht durch vorhergehende Dämmerung vorbereitet ist. Verlegen und betäubt fühlte man sich aus Scheu vor ihr nicht angeregt, dieselbe zu beachten, und beruhigte sich wol gar, abgeschreckt durch die Dunkelheit und Schwierigkeit, damit, sie enthalte nichts Neues oder höchstens eine Wiederherstellung längst widerlegter Systeme in einem scholastischen Gewande. Wer etwas tiefer eindrang, den befehlich ein Gefühl der Unbehaglichkeit oder des Unwillens. Man sah das alte Gebäude stürzen, sich aller Stützen der Moral und Religion berauben, einem allgemeinen Zweifelgeist Preis gegeben und aufs neue die eben gebannte Wortphilosophie wieder einführen. Der alleszermalmende Kant schien das ganze Gebäude menschlicher Ueberzeugungen, was jeder Vernünftige bisher für fest und sicher gehalten hatte, umkehren und dafür ein aus Idealismus und Skepticismus zusammengesetztes

gleichsam gespensterartiges Gerippe aufstellen zu wollen, das ohne Leben war und auf Nichts stand.

Inzwischen fingen sich doch allmählich die ersten Wirkungen wie des geheimen so des öffentlichen Widerspruches zu äußern an, gänzlich unbeachtet konnte er nicht bleiben, zumal von Metaphysikern, da er der Philosophie eine gänzliche Revolution angekündigt hatte. Das erste öffentliche Urtheil las man in den Göttingischen Anzeigen (der Zugabe auf 1782 drittem Stücke. S. 40.). Diese Recension rührte ursprünglich von Garve her, ward aber von der Redaktion so verstümmelt, daß der Verf. sich zu rechtfertigen und Kant Genugthuung zu verschaffen die Urschrift in der allg. deutschen Bibliothek (Anhang zu dem 37—52 Bande. S. 838) abdrucken ließ.*) Da die erste bedeutend zusammengezogen ist und durch kurze beigefügte Urtheile eine eigene Färbung erhalten hat, so kann man sie freilich nicht für Garves Arbeit erkennen, doch liegt in beiden eine solche Auffassung, daß sie den Kritiker wol zu der Aeußerung veranlassen konnte: „er werde wie ein imbécille behandelt.“ „Dieses Werk, heißt es dort, ist ein System des höhern oder transscendentellen Idealismus, der Geist und Materie auf gleiche Weise umfaßt, die Welt und uns selbst in Vorstellungen verwandelt und alle Objekte aus Erscheinungen dadurch entstehen läßt, daß sie der Verstand zu einer Erfahrungsreihe verknüpft und die Vernunft in ein ganzes und vollständiges Weltsystem auszubreiten und zu vereinigen nothwendig, obwol vergeblich versucht.“ Aus diesem durchaus verschobenen Gesichtspunkte giebt sie in einem vornehmen Tone einen äußerst schiefen und verkehrten Begriff desselben, übergeht die Verstandesbegriffe und Grundsätze als gemein-bekannte Grundsätze der Logik und Ontologie nach den idea-

*) Rinks Ansichten aus J. Kants Leben. S. 53. Ein Brief Garves an Kant soll das Nähere der Sache enthalten. Hamann. VI. S. 354.

listischen Einschränkungen ausgedrückt, gesteht nicht einzusehen, wie die Unterscheidung des Wirklichen vom Eingebildeten, bloß Möglichen, ohne ein Merkmal des Erstern in der Empfindung selbst anzunehmen, durch bloße Anwendung der Verstandesbegriffe begründet werden könne (als wenn Kant den Träumereien der Sinne durch Verstandesbegriffe Wirklichkeit gäbe) und kann sich in die Art, wie der Verfasser der gemeinen Denkart durch moralische Begriffe Gründe unterlegen will, nachdem er ihr die spekulativen entzogen hat, nicht finden. Indessen könne das Buch dazu dienen, mit den beträchtlichsten Schwierigkeiten der spekulativen Philosophie bekannt zu machen, aber die rechte Mittelstraße, zwischen ausschweifendem Skepticismus und Dogmatismus zur natürlichsten Denkart zurückzuführen, scheine der Verfasser nicht gewählt zu haben. Der rechte Gebrauch des Verstandes müsse der Beförderung der Glückseligkeit entsprechrn. Wie dieser seinen eigenen Grundgesetzen gemäß angewendet werden müsse, so müssen wir uns an die stärkste und dauerhafteste Empfindung, oder den stärksten und dauerhaftesten Schein, als an unsere äußerste Realitäthalten und die beiden Gattungen, einen inneren und äußeren Sinn, neben einander bestehen lassen. (Wozu eine solche triviale Methodik, wenn Recensent nur im mindesten den Sinn der Kantischen erfaßt hätte?) Und wenn Vorstellung in uns das sind, was wir Objekte und Welt nennen, wozu der Streit gegen diese gemein angenommene Sprache? wozu denn und woher die idealistsche Unterscheidung? — So hätte denn Kant seines Zweckes gänzlich verfehlt; aber was mag er denn nun wohl gewollt haben? — In der Urschrift heißt es noch bei Aufzählung der Kategorien: „Aber auf welchem Grunde beruht diese Eintheilung? was beweist ihre Vollständigkeit? Wenn dieß Verstandesbegriffe a priori und nicht bloß logische Klassifikationen der Prädikate a posteriori sind: so müssen sie aus der Natur des Verstandes hergeleitet werden. Scheint es

nicht, daß oft auch in dem tiefsinnigsten Systeme die Grundbegriffe blos durch Association entstehen und der Scharfsinn nur beschäftigt ist, sie durch unerwartete Anwendungen, die er davon zu machen weiß, zu rechtfertigen?" Ist denn jene Foderung nicht erfüllt? Und da diese Begriffe uns mit der Natur unseres Verstandes gegeben sind, so können sie nicht beliebig ersonnen werden. — Ferner gesteht Recensent den Zusammenhang zwischen den logischen Regeln der Vernunftschlüsse und den metaphysischen Untersuchungen über Seele, Welt und Gott nicht einsehen zu können. „Auch scheint ihm der Verfasser nicht bemerkt zu haben, daß seine Theorie einer Anschauung a priori des Raumes blos auf den Sinn des Gesichts kalkulirt ist und daß Hören, Schmecken und Fühlen, wobei kein Raum, keine Anschauung a priori vorkommt, auf diese Weise an nichts Wirkliches, an kein Objekt sollte denken lassen." Durchweg herrscht die tadelnde Voraussetzung, daß uns durch Raum und Zeit die Wirklichkeit äußerer Erscheinungen entstünde, aus diesen Datis zu Objekten der Verstand solche bildete und die Vernunft dieser Kette ein erstes oder äußerstes Glied suchte, in dem Sinne, als wolle der Verfasser existirende Dinge in Vorstellungen verwandeln. Von der Hauptaufgabe, der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori, ist nirgends die Rede. Er war somit nicht einmal verstanden, geschweige beurtheilt, aber seine Stelle und sein Werth war ihn ziemlich bestimmt angedeutet.

Gleich nach Erscheinung der Kritik ging Kant mit dem Gedanken um, den Inhalt derselben kürzer und faßlicher darzustellen und die Dunkelheit, welche von der Weitläuftigkeit jenes Werkes herrühre, durch Hervorhebung des Grundgedankens aufzuhellen. Schon der Titel, den er dieser Darstellung gab, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, zeigt, daß sie denselben Zweck wie das Hauptwerk zu erreichen strebe, näm-

lich durch Erörterung der Frage, ob auch so etwas als Metaphysik überall nur möglich sei, die Grundlagen, auf denen ihre Möglichkeit als Wissenschaft beruhe, kritisch aufzusuchen. Wenn aber gleich diese Prolegomena darin mit der Kritik der reinen Vernunft etwas Gemeinsames haben, so enthalten sie doch in mancher Hinsicht so viel Eigenthümliches, von dem jedoch Kant selbst Mehreres in die zweite Auflage jener aufgenommen hat, daß sie stets als ein schätzbarer Kommentar des Urhebers der kritischen Philosophie angesehen werden können, der sowol einzelne Punkte mehr erläutert als auch die Ansicht des Ganzen durch schärfere Bezeichnung des zu Grunde liegenden Planes in volleres Licht setzt. Denn nicht nur liefert er hie und da einen wichtigen Beitrag zu der Geschichte seiner Entdeckungen, der uns einen Blick in seinen Gedankengang thun läßt, z. B. wie er durch Hume angeregt zur Entdeckung des Inhalts der Metaphysik und der synthetischen Urtheile a priori kam, Sinnlichkeit und Verstand sondern lernte, die Kategorien auffand, sondern er konnte auch, da er eine leichtere Uebersicht oder vielmehr den Plan zu der ganzen Kritik nach deren Vollendung, die durchaus nach synthetischer Lehrart abgefaßt war, in analytischer Methode entwerfen wollte, unmöglich einen bloßen Auszug liefern. Er mußte der ganzen Betrachtung eine andere Wendung geben, durch welche man auf dem Wege der Erfindung die Gründe der Möglichkeit einer Erkenntniß aus reiner Vernunft entdeckt. In diesem Geschäfte ist er so ganz in seinem eigentlichsten Element, in der scharfsinnigen Zergliederung der Begriffe, daß man dem am Faden der Wahrheit Hinschreitenden nicht ohne Bewunderung nachschaut. Er kommt auf diesem Wege zu manchen Bestimmungen, die er im Hauptwerke nicht so ausführte, der Unterscheidung der Wahrnehmungs- und Erfahrungsurtheile, von denen jene ein empirisches Bewußtsein, diese ein Bewußtsein überhaupt ausdrücken, und der Darstellung des symboli-

schen Anthropomorphismus, als einer Erkenntniß nach der Analogie, auf die ihn die Lesung der Dialogen von Hume so eben geführt hatte. So lieb nun einem jeden, der in der Kritik schon einigermaßen bewandert ist, diese Prolegomena sind, indem sie ihn in Beurtheilung des Zweckes und des eigentlichen Sinnes jenes Werkes durch manche Winke und Zergliederungen nicht wenig an Einsicht fördern, so wenig können sie ohne alle Bekanntschaft und Vergleichung mit ihm für sich verstanden werden. Da er nur den Grundriß desselben darstellt, so mußte er in Hinsicht der Ausführung öfters dorthin verweisen, das Verständniß seiner Kunstsprache voraussetzen, dadurch aber die Absicht dieser Schrift, Vorübungen auf die Kritik und ein Leitfaden der Untersuchung zu sein, theilweise selbst vereiteln. Indessen gab er doch eine neue Darstellung seiner Ansicht, wobei er die Hauptpunkte, auf die es bei der Nachforschung ankomme, Möglichkeit der synthetischen Urtheile a priori zum Zwecke einer künftigen Metaphysik, und Scheidung der Kritik von Metaphysik, noch schärfer hervorhob. Zugleich sprach er sich bei Gelegenheit bisheriger schiefer und falscher Auffassungen deutlicher über einige Gegenstände seines Systems aus, insonderheit den Idealismus, den er vortrage und der gerade als Widerspiel des bisherigen die Erfahrung für Wahrheit, die Erkenntniß von Dingen aus reiner Vernunft für Schein erklärt. Daß er bei dem Bewußtsein, welches er selbst von dem Werthe seiner Arbeit hatte, und den offenbaren Anzeigen nicht beachtet oder nicht verstanden zu werden — denn nicht Beistimmung nur Untersuchung verlangt er — in gereizter Empfindlichkeit hie und da einen ironischen und bitteren Ton anstimmt, wer möchte das einem so überlegenen und durch solche Schwachheiten zur Satire aufgeforderten Geiste zur Last legen? Popularität zu zeigen, wenn diese in bloßer Geschwätzigkeit bestehe, sei kein Verdienst; Dunkelheit habe auch ihren Werth,

indem das Talent zur Metaphysik nicht so gemein sei. Diejenigen, denen Geschichte der Philosophie selbst schon Philosophie sei, mögen abwarten, bis die Selbstdenkenden ihnen Stoff geliefert haben. Wer sich aber mit Metaphysik abgebe, der nehme, da noch keine vorhanden sei, auf seine Foderungen Rücksicht.

Es kam allerdings zuerst nur darauf an, die Kritik der reinen Vernunft zu verstehen, ehe man an eine Prüfung ihres Werthes oder Unwerthes oder gar Anwendung der in ihr enthaltenen Behauptungen schreiten konnte. Dazu lieferte der königliche preußische Hofprediger und seit 1787 ordentliche Professor der Mathematik zu Königsberg, Johann Schultz (geb. zu Mühlhausen in Preußen 1739 gest. 1805), der sich so wenig zu den Metaphysikern von Profession zählen könne und dem gleichwohl das so dunkle System der Vernunftkritik durch wiederholtes Lesen und Durchdenken in einem Zeitraum von kaum drei viertel Jahren helle und geläufig geworden sei, einen um so mehr zu beachtenden Beitrag, weil er der erste und treueste Kommentator Kants war und blieb, und den Anstoß zu den nachfolgenden Bewegungen gab. Nicht wenige haben ihre ganze Kenntniß aus ihm geschöpft und sich auf ihn als Quelle bezogen. Aus einer veranschlagten Recension wurde nach Kants eigenem Wunsche, der ihm mündlich und schriftlich bezeugte, seinen Sinn richtig getroffen zu haben, durch größere Ausführlichkeit eine besondere Schrift, die mit Beibehaltung der neuen Kunstwörter in zwei Abschnitten den Versuch einer deutlichen Anzeige ihres Inhalts und einiger Winke zu näherer Prüfung derselben enthält. Daß sie Glück gemacht, viel gebraucht, auch bald vergriffen worden ist, ist wol nur der Uebersichtlichkeit, die sie giebt, und der einfachen Sprache, in der sie geschrieben ist, beizumessen. Denn im Ganzen giebt sie nur den Gedankengang der Kritik, wie billig in der eigenen Sprache, mit Einschaltung der in

den Prolegomenen hinzugekommenen Erörterungen, ohne alle Erläuterung; nur dadurch daß sie abkürzt und das Zweckmäßigste aushebt, kann sie verständlicher als die Urschrift sein. Es war aber kein geringes Verdienst, sich in diese tiefen Spekulationen so hineinstudirt zu haben, um einen so treuen und lichtvollen Auszug liefern zu können. Noch mehr aber vielleicht als die Inhaltsanzeige haben die Winke zur näheren Prüfung der Kritik die Bemühungen Kants, die Sache der Metaphysik durch Bestimmung der wahren Art und Grenze unseres Philosophirens zur Entscheidung zu bringen, gefördert durch Hervorhebung der fünf auf alle Untersuchungen der Vernunftkritik gehenden Hauptmomente und durch Andeutung der Auflösungen dieser Aufgaben.

Indessen wurden, vielleicht auf Veranlassung der Prolegomena und der Erläuterungen von Schultz oder auch nur, weil die Kritik allmälich bekannter wurde — denn die Entlegenheit Königsbergs von dem Mittelpunkte des literarischen Verkehrs so wie die Schwierigkeit, philosophische Neuigkeiten so bald wie andere zu goutiren, sind gewiß triftigere Gründe der Nichtbeachtung als Kants bescheidener Charakter, der vielmehr gerade hier das gesammte philosophische Publikum herausgefordert hatte — nach und nach mancherlei Stimmen wider und für die neue Lehre laut. Es begann ein Interesse für Spekulation, zumal in dem jüngeren Geschlechte sich zu regen, wie es bisher in der Geschichte der Philosophie noch immer nach dem Auftreten eines hervorragenden, neue Aussichten oder Ansichten eröffnenden Geistes gewöhnlich gewesen war. Es konnte auch nicht fehlen, die ihrem Geiste nach so tief eingreifenden Bemühungen Kants, welche so wenig aus dem herrschenden Zeitgeiste hervorgingen, daß sie vielmehr die Keime zu einem völligen Umschwung der Denkart in sich trugen, mußten, sobald sie nur einmal bekannter geworden waren, nicht allein die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zie-

hen, sondern auch für lange Zeit beschäftigen. Er hatte durch seinen Angriff auf die gesammte bisherige Metaphysik, ja Philosophie, durch Aufstellung und Auflösung eines Problems, das wie noch nie so recht das Herz aller Spekulation getroffen hatte, die fast erloschene Spekulation aufs neue erweckt und durch den Ausgang seiner Untersuchungen die Zeitgenossen empört oder begeistert. Man war genöthigt, sei es nun zur Abwehr oder Befestigung der neuen eine gänzliche Revolution beabsichtigenden Lehre, durch Beleuchtung ihrer Behauptungen und Gründe an dieser Erscheinung Theil zu nehmen. Daher die allgemeine Aufregung, der heftig entbrannte Kampf der Parteien, in welchen Kant indessen, bei der Kürze des Lebens einzig auf Vollendung seines Systems, dessen Vertheidigung oder Berichtigung er dem jüngeren Geschlechte überließ, bedacht, nur selten ein Wort dazwischen warf, und endlich die schnelle Verbreitung der neuen Philosophie selbst über Deutschlands Grenzen hinaus. Die Entwickelung dieser Begebenheiten gestaltete vorzüglich zweierlei, was in der Erzählung derselben auch ferner zu berücksichtigen ist, die Journalistik und die Universität.

Was in neueren Zeiten hauptsächlich das literarische Leben bewegt und theils als Verbreiterin, theils als Bekämpferin neu aufgestellter Ansichten hervortritt, ist die Journalistik, diese Vermittlerin zwischen Schule und Leben und Vertreterin der öffentlichen Meinung, so schwer es auch ist ihrem ausgebreiteten und vielverzweigten Einflusse zu folgen. Das Schicksal manches Buches und Autors ist durch sie bestimmt und das Urtheil auf lange Zeit festgesetzt worden. Wie der deutsche Merkur von Wieland (seit 1773) tonangebend für den Geschmack war, so wirkten tiefeingreifend auf Zeitgeist und Literatur die Berliner Monatsschrift von Gedicke und Biester (1783—96), die allgemeine deutsche Bibliothek (1769—91 u. 92—98) unter Nicolais Leitung und insonderheit

die von Ch. G. Schütz seit dem Jahre 1785 unternommene Allgemeine Literatur-Zeitung. Seitdem dieses angesehenste aller kritischen Tribunale die Aufmerksamkeit auf die Kantische Philosophie, mit der eine neue Epoche eingetreten sei, gelenkt und ihre Spalten vorzüglich der Erläuterung und Vertheidigung derselben gewidmet hatte, fing sich nach dem anfänglich ehrfurchtsvollen Stillschweigen eigentlich erst Widerstand und Beifall zu regen an und Hoffnungen wie Befürchtungen in den entgegengesetztesten Urtheilen laut zu werden. Auf ihre Stimme horchten die weniger bedeutenden gelehrten Zeitungen, wie die Gothaische (1774—1804), während die allg. deutsche Bibliothek alle möglichen Gegner der neuen Philosophie unter ihre Flügel versammelte.

Aber auch das Eingreifen der Journalistik in die Tagesbegebenheiten ist nur ein vorüberschwindendes Ereigniß, wenn sie nicht irgendwo einen empfänglichen Boden findet, oder aus einem festwurzelnden Stamme ihre Aeste hervortreibt. Es ist aber die Schule eine Pflanzstätte aller Bildung und die Trägerin des jedes Volk durchdringenden geistigen Lebens. Von ihr geht von dem ersten Mechanismus des Lernens an bis zu den höchsten Abstraktionen hinauf alle Wissenschaft aus; in ihr wird sie fortgeerbt und vermehrt. Wo sollte aber Philosophie ihren Sitz aufschlagen, geschähe dieß nicht auf der Hochschule? Das Leben ist unruhig und zerstreut zu sehr; auch ist ihre Fortbildung immer eine schulmäßige gewesen. Zwar schien in jüngster Zeit dieselbe sich über alle Volksklassen ausbreiten zu wollen; doch kamen nur ihre gemeinnützigen Resultate in Umlauf. Kant eignete nun auf vorzügliche Weise die Grunduntersuchungen derselben, welche nie populär werden könnten, der Schule zu und in ihr und durch sie sind sie auch zuerst angenommen oder bestritten worden. Seine Philosophie verbreitete sich im protestantischen und katholischen Deutschland, und fand Eingang auf mehreren

Universitäten, wo sie von älteren Lehrern zwar beachtet, von den jüngeren aber ausdrücklich vorgetragen wurde. Außer Königsberg waren Jena und Halle ihre Hauptstapelplätze, schüchterner trat sie in Leipzig und Göttingen auf. Insonderheit wurde sie in Jena, dem Sitze der allg. Literaturzeitung, von Schütz, Ulrich, J. Wilhelm und Erh. Schmid, Gottl. Hufeland gepflegt. Jeder Anfänger eröffnete seine Laufbahn mit ihrem Vortrage. Das Verbot des Landgrafen von Hessen-Kassel (1786), sie in Marburg zu lehren, welches Samuel Endemann († 1789) aus Unkenntniß der Sachen bewirkt hatte, ward das Jahr darauf durch Tiedemanns Vermittelung wieder aufgehoben. — Sobald aber dieselbe sich auszubreiten begann, mußte sie im Zusammenstoß mit den Zeitansichten Widerstand finden. Ehe wir indessen den daraus entsprungenen heftigen Kämpfen und Streitigkeiten folgen, müssen wir vorerst eine gleichzeitige Erscheinung im Gebiete der Philosophie beleuchten, die schon damals bedeutendes Aufsehen machte, in der Folge aber durch den Einfluß, welchen sie auf Ausbildung und Gestaltung des Begriffs und Wesens der Philosophie gewann, höchst wichtig geworden ist. Es ist dieses die im Streit mit Mendelssohn über die Lehre des Spinoza geltend gemachte Ansicht Jacobis über das Vermögen der Spekulation, welche Kants Reform der Metaphysik nebenher läuft, ihr begegnet und doch auch wieder von ihr sich entfernt oder entfremdet.

§. 20. Friedrich Heinrich Jacobi.

F. H. Jacobi nach seinem Leben, Lehren und Wirken. Bei der akademischen Feier seines Andenkens am ersten Mai 1819 dargestellt von Schlichtegroll, Weiller und Thiersch. 1819. 119 S.

F. H. Jacobi's auserlesener Briefwechsel 1 Bd. 1825. XXX u. 515 S. 2 Bd. 1827. IV u. 494 S.

Briefe zwischen Gleim, Wilhelm Heinse und Johann Müller. 1806. 1 Bd. XL u. 464 S. 2 Bd. 608 S.

Jean Pauls Briefe an Friedrich Heinrich Jacobi. 1828. 128 S.

Fr. Heinr. Jacobi, geboren den 25. Januar 1743, war der zweite Sohn eines hannoverschen in Düsseldorf ansässigen, durch seine Betriebsamkeit wohlhabend gewordenen Kaufmanns. Da dieser in dem um zwei Jahre älteren Sohne, dem Dichter Joh. Georg, mehr Fortschritte in dem Unterrichte, den ihnen ein Hauslehrer ertheilte, zu entdecken glaubte, so widmete er diesen dem gelehrten Stande, jenen seinem Gewerbe, so frühe Spuren von Tiefsinn der Knabe auch blicken ließ. Im sechszehnten Jahre kam er als Lehrling in ein Handlungshaus zu Frankfurt am Main, vertauschte aber den ihm verhaßten Platz bald mit einem anderen in Genf, wo er in geschäftsfreien Stunden der wissenschaftlichen Bildung, wie diese Stadt sie darbot, sich widmete. Der Besuch der Vorlesungen über Philosophie und eine unablässige Lektüre weihten ihn in die ernsten Wissenschaften ein. Einen dauernden Eindruck übte sein Lehrer und väterlicher Freund Le Sage auf ihn. Der Jüngling entwickelte auf gleiche Weise seine Körper- und Geisteskräfte und gab seiner ausnehmend schönen Gestalt eine kräftige und anmuthige Haltung. Nach dem geselligen Tone jener Stadt hatte er Zutritt zu den ersten Häusern und eignete sich Feinheit der Sitte und des Umgangs an. Er lernte Bonnet und Voltaire per-

sönlich kennen. Mit erweiterter Ansicht des Lebens und der Wissenschaft kehrte er zwanzig Jahr alt nach Hause zurück. Sein Vater übergab ihm Haus und Handlung und vermählte ihm das Jahr darauf die liebenswürdige Niederländerin Betty von Clermont aus Vaels bei Achen, gleich ausgezeichnet durch Schönheit, Erziehung und Reichthum. Neben seinen Handelsgeschäften blieb er mit der Literatur vertraut und lebte im Umgang und Briefwechsel mit den gebildetsten und geachtetsten Personen Düsseldorfs und der Nachbarschaft. Ein zartes Verhältniß knüpfte ihn an Sophie von La Roche. Durch den Grafen von Goltstein, damaligen kurpfälzischen Statthalter zu Düsseldorf, wurde er 1771 Hofkammerrath und dadurch des Handelsgeschäftes entledigt; insonderheit fiel ihm das Zollwesen anheim. Durch seinen Bruder mit Wieland, der 1772 eine Rheinreise unternahm und seine Jugendgeliebte Sophie Sternheim wiedersah, kurz zuvor bekannt geworden, schloß er sich an diesen damals in der Blüthe seines Ruhmes stehenden Dichter mit der Jugendkraft der Liebe an. Auf seinen Rath und durch seine Unterstützung ging dieser mit ihm in ein gemeinsames literarisches Unternehmen, die Herausgabe des deutschen Merkurs (seit 1773) ein; in ihn und die Iris lieferte er seine ersten schriftstellerischen Arbeiten. Der Enthusiasmus für Ideen, dem Jacobi huldigte, und seine sittliche Entrüstung entzweite sie oft; Wielands Schrift über das göttliche Recht der Obrigkeit (1777) bewirkte eine völlige Trennung. Unter allen seinen neuen zahlreichen Bekanntschaften übte jedoch keine einen so mächtigen Einfluß auf ihn aus, als die Anschauung des jungen lebensvollen Goethe; ihre Seelen verstanden sich und flossen in einander. So abweichenden Denkarten auch späterhin beide Männer folgten, ihre gegenseitige Zuneigung und Achtung dauerte aus. Goethe weckte in seiner Seele die Keime zu jenen Seelenschilderungen und zur Zeichnung jener Lebens-

verhältnisse, die uns in Allwill und Woldemar vorliegen; sie sind ein Gemälde des sittlich schönen Kreises, in welchem sein eignes Leben eingeschlossen war. — Während sein Vater um diese Zeit nach Anlegung einer Zuckerfabrik durch mancherlei Unglücksfälle bis zum armen Manne herabsank, trat er glücklicher Weise selbst die ansehnliche Erbschaft seiner Frau an (1776), die ihn aus allen Verlegenheiten riß. Durch seine Wirksamkeit der Regierung vortheilhaft bekannt wurde er 1779 nach München zu näheren Besprechungen gerufen, über viele Gegenstände des gesammten Zoll- und Kommerzwesens gehört und zum geheimen Rathe ernannt mit einer Gehaltszulage von tausend Gulden und Futterung für zwei Pferde. Obgleich ihm durch die Verdächtigung seiner Widersacher nach seiner Rückkehr die Zulage wieder entzogen wurde, so blieb er doch in seiner alten Wirksamkeit, ohne dem Rath seiner Freunde, ganz aus dem Dienste zu treten, Gehör zu schenken. Im Winter wohnte er in Düsseldorf, im Sommer auf dem nachgelegenen Landsitze Pempelfort im Genuß der Wissenschaft, der Familienfreuden und der Freundschaft. Den Kreis derselben erweiterte eine Reise (1780) über Wolfenbüttel und Hamburg nach Wandsbek, um seine zwei ältesten Söhne, die eine Zeitlang bei Claudius gewesen waren, zurückzuholen. Lessing hatte er gesprochen, die Familie Reimarus kennen gelernt, war mit dem Minister von Fürstenberg, der Fürstin Amalie von Gallitzin, geborenen Gräfin von Schmettau, und Hemsterhuis vertraut geworden. Sein gastfreies Haus herbergte, so viele nur kamen. Den verstimmten Lessing lud er dringend zu sich ein, für den wackeren Georg Forster entwarf er Plane, und den lebensvollen Heinse ließ er nach Italien wandern. Damals fing sich der Trieb, seine staatsrechtlichen und metaphysischen, im Stillen längst gekeimten Ansichten öffentlich auszusprechen, bei Gelegenheit äußerer Veranlassungen, stärker zu regen an und riß ihn in den Strudel

der öffentlichen Bewegungen hinein. Der frühe Tod seiner Gattin (1784) und seine ununterbrochene Kränklichkeit brachten in diese Wohllaute des Lebens ihre harten Töne. Eine Reise nach Weimar, wo auch Claudius eintraf, zerstreute und stärkte ihn; er sah Goethe und befreundete sich mit Herder; durch diesen und Claudius kam er auch in ein enges Verhältniß zu J. G. Hamann, welcher ihm wohl eigentlich seinen Nachruhm verdankt. Im Jahre 1786 finden wir ihn auf einer Reise in London. Entschlossen Wittwer zu bleiben, lebte er gepflegt von seinen Schwestern Lene und Lotte der eigenen Ausbildung und der Fortbildung seiner Ueberzeugungen. Nach seines Vaters Tode (1788) richtete er Pempelfort, nachdem er sein Haus in der Stadt verkauft, auch eine neue Reise nach Holstein unternommen und neue Freunde in Göttingen und Osnabrück sich erworben, zum beständigen Wohnsitze ein; es drängten sich alte und neue Besuche in dieser gastlichen Herberge. Seit Anbruch der französischen Revolution nahm ihre Absicht und Wendung ihn fast allein in Anspruch. Er war nicht wie die Edelsten seiner Zeit von ihr begeistert; seine Freude an ihr hörte schon im August 1789 auf, sie erfüllte ihn bald mit Abscheu und Ekel. Nach einigen Jahren stiller Muße, in denen er seine Romane vollendete, verließ er die geliebte Heimath und zog im Herbst 1794 zu seinen Freunden nach Holstein. Hier lebte er, da seine Kinder erwachsen waren, mit seinen Schwestern ein zehnjähriges Pilgerleben von Ort zu Ort, wo Freundeszirkel ihn aufnahmen, in Hamburg bei der Familie Reimarus, Wandsbeck, Lübeck und vorzüglich in Eutin, wo F. L. v. Stollberg sein Hausgenosse war, so wie auf den Landgütern Enkendorf beim Grafen Reventlow und seiner Julia und Tremsbüttel. Ueberall zogen ihn eigene Persönlichkeiten an, die auch an ihn sich schmiegten; unter ihnen nicht wenige geflüchtete Ausländer von jenseits des Rheins. Seine schriftstellerische Thätig-

keit, durch körperliche Leiden und ein Augenübel, das ihn schon 1792 befallen hatte, gar sehr gehemmt, war gering, so sehr ihn auch sein junger ihn lebhaft liebender Freund Jean Paul antrieb. Geistreicher Umgang, Briefwechsel, Lektüre und Entwürfe zu Arbeiten füllten seine heiteren Stunden. Im Sommer 1801 machte er eine Reise an den Rhein zu seinen Kindern und dehnte sie bis Paris aus, fühlte aber keine Freudigkeit unter der neuen Herrschaft zu wohnen. Mit Reinhold entspann sich hier im Norden Deutschlands eine noch engere Freundschaft, die sich aber nicht so wohl auf gleiche philosophische Ueberzeugung als auf die Anerkennung gegenseitiger Eigenthümlichkeit gründete. Auch Fichte hatte seit seinem Auftreten in Jena seine Bekanntschaft gesucht, so sehr auch ihre Ansichten auseinander gingen, es lag ihm zu viel am Beifall Jacobis. So von Dichtern und Philosophen anerkannt, fanden sich auch Jünger, die seine Ansichten zu verbreiten suchten; unter ihnen vorzüglich Friedr. Köppen und Joh. Neeb. Unangenehm berührte ihn des Grafen F. L. v. Stollberg Uebertritt zur römischkatholischen Kirche, seine Liebe bewahrte er ihm. Mittlerweile hat sich sein in ein gemeinsames Fabrikgeschäft größtentheils niedergelegtes Vermögen, dessen Vorsteher sein Schwager v. Clermont war, nach dessen Tode (1795) durch die Unbilde der Zeiten beträchtlich vermindert; er sah für sein Alter harten und ungewohnten Entbehrungen entgegen. Es kam ihm daher ein Ruf als Mitglied der neu zu bildenden Akademie zu München für das philosophische Fach mit dreitausend Thaler Gehalt ganz erwünscht; erwirkt wurde er ihm durch die Vermittelung seines alten Freundes Heinrich Schenk, der damals in München als geheimer Rath thätig und dem Kurfürsten vertraut war. Nach Vollendung der Organisation des Herzogthums Berg war ihm schon eine lebenslängliche Pension von fünf hundert Thlr. mit der Erlaubniß, sie auch im Auslande verzehren zu

dürfen, bewilligt worden. Er reiste im Sommer 1805 ab und sah unterwegs alte Bekannte und erwarb neue. Nicht lange so wurde er zum Präsidenten ernannt und stand ihr unter mancherlei Anfechtungen einer an Frankreich sich anschmiegenden und die bevorzugten Ausländer als Norddeutsche und Protestanten verleumdenden Gegenpartei mit Würde und Haltung vor. Einigen Verdruß verursachten ihm noch die Angriffe auf seine letzte Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. Durch Alter und die Mühseligkeiten seines Amtes niedergedrückt, wurde er auf seine Bitte 1812 mit Beibehaltung seiner vollen Besoldung als Ruhegehalt desselben entlassen. Heitere und schmerzvolle Tage wechselten ab, ein Kreis von Freunden, seine Gemeine, sammelte sich um ihn, Schüler schlossen sich ihm inniger an. Freudig begrüßte er nach dem Untergange der Fremdherrschaft die Morgenröthe einer neuen Zeit, erstaunte jedoch nicht selten über die Bestrebungen, denen die noch nicht festbegründete sich hingab. Seine letzten freien Jahre benutzte er zur Sammlung seiner Werke, welche er indessen selbst nicht vollendete. Die entzündliche Rose raffte sein Leben den 10. März 1819 dahin.

Jacobi gehört in Gesinnung, Wort und That unter die edelsten Männer, welche Deutschland jüngst gezeugt hat. An ihm that Natur, Welt, Erfahrung und eigenes Studium alles, fast nichts die Schule. Mit dieser Bildung, von dem herrlichsten in seiner Liebenswürdigkeit einzigen Familienkreise umfangen, durch Reisen, Besuche und Briefwechsel in weite und angesehene Bekanntschaften ausgezeichneter Männer und Frauen, oft von den entgegengesetztesten Gesinnungen, verflochten, durch Staatsdienst und ruhige Muße gleich beschäftigt, bewahrte er in allen Verhältnissen gebend und empfangend das eigenthümliche Selbst der schönsten und feinsten Seelenbildung. Allen Erscheinungen des Lebens, der Literatur und späterhin besonders der Philosophie folgend tritt er

in Kampf mit seichter Aufklärung und aller Ungerechtigkeit und sucht das Gefühl des Göttlichen zu wecken und zu schützen. In der Auffassung und Aneignung der ihn berührenden Erscheinungen, so wie in der Stärke und Schönheit ihrer Darstellung, ähnelt er Goethe, und wie er sich in der Wahrheit des Gefühls ihm nähert, so entfernt er sich von dessen Gleichmuth in affektvoller Entrüstung über unwürdige Aeußerungen der Menschen und in muthvoller Vertheidigung der Sache der Wahrheit und des Rechts. Wie er in seinen Romanen Dasein und Leben, wie es ist, darstellen wollte, so giebt er seine Persönlichkeit als Philosophie, die ihm nie Handwerk sondern Herzensbedürfniß war. Ohne sich an eine Schule zu binden drang er bis in ihre Tiefen und gab mehr in Andeutungen als Ausführungen auch seinen Beitrag. An Scharfsinn fehlte es ihm nicht, auch nicht an Abstraktionstalent; doch mangelt ihm ein systematischer schulgerechter Gang. Dagegen durchdringt er den Geist der Systeme und weiß ihn in männlich schöner, geschmackvoller, reiner Sprache zu fassen. An allen Richtungen der Zeit hin verfolgte er nur eine, seine eigene. Voll Geist und Enthusiasmus ist er zugleich ein Mann von Festigkeit und Adel des Charakters, voll Feuer und Kraft. Entschieden und rasch im Urtheil und von der bestimmtesten Mißbilligung des Unedlen und Verabscheuung des Niederträchtigen ist er bei allem äußeren Anstande freimüthig, und bricht sogar lieber ein Freundschaftsverhältniß, als daß er seiner Ueberzeugung untreu würde. Er faßte stets seine Zeit und folgte ihr. Sein Blick war allgemein, seine Richtung in die Tiefe. Viele Zeitgenossen zog er an sich, mehrere sammelten sich um ihn aus dem alten und neuen Geschlechte, denen er Schutz und Pflege war. Manche standen ihm näher, anderen huldigte er nur; alle aber gehörten zu den Auserwählten der Nation. Er achtete jede Persönlichkeit in ihrer Art, und schätzte jedes Verdienst mit seltener

Uneigennützigkeit. Er hatte Wieland wie Klopstock zu Freunden; und mit demselben Eifer, als er Kants, Reinholds und Fichtes Werke studirte, lieh er den Stimmen Hamanns, Herders, Lavaters, Claudius und Schlossers ein williges Ohr. Heinse, G. Forster und Wizenmann fanden gleich gute Aufnahme bei ihm. Ein noch vollständigerer Briefwechsel von ihm, als wir besitzen, oder doch wenigstens mehr in Eins verbundenerer, würde uns die allseitigen Beziehungen, in denen er mit den größten Geistern seiner Zeit stand, noch übersichtlicher veranschaulichen. Ueberhaupt hätte er sich und seinen Lesern keinen größeren Dienst erweisen können, als wenn er die sämmtlichen Schriften in seinen ganzen Briefwechsel eingehüllt herausgegeben hätte. Daß dieser eine Ergänzung jener ist, hat er selbst nur allzugut eingesehen, da sich an Leben, Briefe und Lektüre seine Thätigkeit knüpfte und er am besten spricht, je individueller seine Beziehungen sind. Seine Werke sind Briefe und aus diesen gingen jene hervor. So bald seine gehaltvolle Stimme erklang, verhallte sie nicht ungehört. Er zeichnete Leben, Liebe und Menschheit, wie sie ist, in hohem Stil, in den gefühlvollsten Herzenssituationen, erkannte die eigene Bedeutung des Lebens, ohne Beziehung auf irdische Verhältnisse, und foderte eine Bildung des Menschen von innen heraus. Wie und von welcher Seite her nun ein solcher außer und oft über der Schule stehender Mann seiner Zeit gegenüber trat, und auf ihre Fortgestaltung einwirkte, werden wir aus den öffentlichen Verhandlungen zu erkunden suchen. In ihnen wird sich uns auch erst seine innerste Ueberzeugung aufschließen und die Stärke seiner Gründe erproben. Da er aber, obgleich auf eigenem Grunde stehend, nur immer Angriffe versuchte, so können wir in der Darstellung nur nach und nach ihn auftreten lassen. Er selbst hat auch nur erst später den richtigen Ausspruch und Ausdruck des ihn belebenden Grundgedankens gefunden.

Jacobis Schriften nach der Zeitfolge:

Uebersetzungen einiger Gedichte seines Bruders ins Französische. 1771. — Betrachtung über die von Hn. Herder in seiner Abhandlung vom Ursprung der Sprache vorgelegte genetische Erklärung der thierischen Kunstfertigkeiten und Kunsttriebe (T. Merkur. Febr. 1773). — (3) Briefe an eine junge Dame (T. Merkur. 1773). — (4) Briefe über die recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois par M. de Pauw (T. Merkur 1773 u. 1774). — Fragment einer Reise aus Spanien. (T. M. 1774). — Eduard Allwills Papiere. (Iris 4. Bd. 1775. T. Merkur 1776). 1792. — Briefe des Königs von Preußen an d' Alembert (T. Merkur 1777). — Freundschaft und Liebe (T. Merkur 1777). Anfang des Woldemar. — Woldemar. Eine Seltenheit aus der Naturgeschichte. 1779. 1794. — Eine politische Rapsodie (Baierische Beiträge zur schönen und nützlichen Literatur 1779). — Vermischte Schriften. (Allwill und ein Gespräch der Kunstgarten). 1781. — Ueber Recht und Gewalt (Deutsches Museum 1781). — Etwas das Lessing gesagt hat. Ein Commentar zu den Reisen der Päbste, nebst Betrachtungen von einem Dritten. 1782. — Gedanken Verschiedener (v. Fürstenberg u. M. Mendelssohn) bei Gelegenheit einer merkwürdigen Schrift. Erinnerungen gegen die Gedanken Verschiedener (D. Museum 1783). — Ueber das Buch: des lettres de Cachet und eine Beurtheilung desselben. (D. Museum 1783). — Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. 1785. 1789. — Wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza. 1786. — David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. 1787. — Die feinste aller Haderkünste. Eine Anekdote. (D. Museum 1787). — Alexis oder von dem goldenen Weltalter. 1787. — Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist. An J. G. Schlosser. (D. Museum 1788). — Eine kleine Unachtsamkeit der Berliner Monatsschrift. (D. Museum 1788). — Swifts Betrachtung über einen Besenstiel und wie sie entstanden ist. (D. Museum 1789). — Zufällige Ergießung eines einsamen Denkers. (Horen 1795). — Jacobi an Fichte; und über die Unzertrennlichkeit des Begriffes der Freiheit und Vorsehung von dem Begriffe der Vernunft. 1799. — Vorrede zu einem überflüssigen Taschenbuche für das Jahr 1800. — Ueber das Unternehmen des

Kriticismus, die Vernunft zu Verstande zu bringen und der Philosophie überhaupt eine neue Absicht zu geben. 1801. — Ueber eine Weissagung Lichtenbergs. (Iris 1801). — Erklärung über die Bekanntmachung seiner Briefe, den Uebertritt des Grafen v. Stollberg zur römisch-katholischen Kirche betreffend. (T. Merkur 1802). Ueber gelehrte Gesellschaften, ihren Geist und Zweck. 1807. — Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung. 1811. —

Werke. 6 Bände. 1812 — 1825.

---

§ 21. Die über Lessings Spinozismus entstandenen Mendelssohn-Jacobischen Streitigkeiten.

Moses Mendelsohns Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes. 1 Thl. 1785. 330 S. XL Zusätze (von J. A. H. Reimarus).

L. H. Jakob, Prüfung der Mendelssohnschen Morgenstunden oder aller spekulativen Beweise für das Dasein Gottes in Vorlesungen. Nebst einer Abhandlung von Hr. Prof. Kant. 1786. LX und 334 S.

G. A. Tittel, Zu einigen neuen Theorien berühmter Philosophen. 1787. 111 S.

Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. Δος μοι που στω. 1785. 215 S. Neue vermehrte Ausg. 1789. LI und 440 S.

Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings. Ein Anhang zu Hn. Jacobi Briefwechsel über die Lehre des Spinoza. 1786. XXIV und 87 S.

F. H. Jacobi wider Mendelssohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza. 1786. VII und 127 S.

(M. Claudius) Zwei Recensionen in Sachen der Herren Lessing, M. Mendelssohn und Jacobi. 1786.

Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie; kritisch untersucht von einem Freiwilligen. 1786. 255 S.

Immanuel Kant: Was heißt sich im Denken orientiren. Berl. Monatsch. Oktober. 1786.

(Thomas Wizenmann) An den Hn. Prof. Kant, von dem Verfasser der Resultate Jacobischer und Mendelssohnscher Philosophie. Deutsches Museum. Febr. 1787.

(Oberett) Die verzweifelte Metaphysik. 1787. 28 S.

— — Der wiederkommende Lebensgeist der verzweifelten Metaphysik. Ein kritisches Drama zu neuer Grundkritik vom Geist des Cebes. 1787. 140 S.

F. H. Jacobi, David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. 1787. XI und 230 S.

Ueber des Hn. Jacobi Idealismus und Realismus, ein Brief von Hn. Prof. Jakob im 5. Bde der Denkwürdigkeiten aus der philos. Welt vom Prof. Cäsar. 1787.

J. G. Herder. Gott. Einige Gespräche. 1787. VIII u. 252 S.

J. A. H. Reimarus über die Gründe der menschlichen Erkenntniß und der natürlichen Religion. 1787. 172 S.

A. W. Rehberg über das Verhältniß der Metaphysik zu der Religion. 1787. 175 S.

K. H. Heydenreich, Natur und Gott nach Spinoza. I Thl. 1789. LXXX und 224 S.

Es erschienen im Jahre 1785 Moses Mendelssohns*) Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes, welche, aus äußeren Veranlassungen entstanden und bekannt gemacht, durch Inhalt und Zweck für die damalige Zeit ein

---

*) Er war zu Dessau, wo sein Vater, der ihm auch den ersten Unterricht ertheilte, jüdischer Schulmeister war, 1729 geboren. Im vierzehnten Jahre wanderte er nach Berlin und trieb unter der größten Dürftigkeit jüdische Gelehrsamkeit, den Euklid die lateinische Sprache und zuletzt die neueren Sprachen und Literatur. Seit 1754 mit Lessing und Nicolai bekannt geworden, bekam sein Geist einen höheren Schwung. Er schrieb 1755 die Briefe über die Empfindungen, nahm Antheil an der Bibl. der schönen Wissenschaften, den Literaturbriefen und der allgemeinen deutschen Bibliothek. Seiner Schrift über die Evidenz ertheilte die Akademie in Berlin den Preis, Kant erhielt das Accessit; sein Phädon erwarb ihm den Namen des deutschen Platon. Eine schwere Krankheit, zu welcher der Bekehrungseifer des Helfers Lavater die Veranlassung gewesen sein soll, überwand er nur durch eine strenge Diät. Etwas hergestellt ging er an sein Jerusalem und gegenwärtiges Werk. Noch vor Vollendung desselben entschlief der nervenschwache Mann den 4 Januar 1786. S. allg. d. Bibl. 65. Bd. S. 624.

ungemeines Interesse hatten. Kant hatte unlängst gezeigt, daß spekulative Vernunft keine Beweise für das Dasein Gottes habe, und hier sehen wir einen alten Wolfianer noch einmal alle seine Kräfte aufbieten, dieselben mit der feinsten und schärfsten Dialektik in anmuthiger und eindringender Sprache revidiren und vermehren. Ob nun gleich seine Philosophie, äußert er sich, des durch Nervenschwäche am weiteren Studium Gehinderten, nicht mehr die Philosophie der Zeiten sei, er auch die neueren Metaphysiker und den alleszermalmenden Kant nur aus unzulänglichen Berichten kenne, so wolle er doch seinen Freunden und Nachkommen Rechenschaft hinterlassen von dem, was er in der Sache für wahr gehalten habe. Indessen scheint er neben der durch Jacobi zuerst gegebenen Veranlassung zur Herausgabe dieser Schrift auch die Absicht gehabt zu haben, mit dem Königsbergischen Weltweisen, dessen Nebenbuhler er schon einmal gewesen war, nochmals in die Schranken zu treten. — Dieser erste und einzige Theil giebt in der Vorerkenntniß von Wahrheit, Schein und Irrthum den Begriff von Wahrheit und die Merkmale sie zu erkennen und von Schein und Irrthum zu unterscheiden an, und geht dann zu den wissenschaftlichen Lehrbegriffen vom Dasein Gottes über. Unsere Gedanken, beginnt er, gehen auf das Denkbare oder Wirkliche. Jene, die unveränderlichen und ewigen Wahrheiten der Logik und Mathematik, erhalten ihre Gewißheit durch den Satz des Widerspruchs in der Uebereinstimmung der Merkmale unter sich. Meine Gedanken haben eine ideale, Ich, das Subjekt dieser Abänderungen und ein denkendes Wesen, eine reale Wirklichkeit; auch das Gedachte kann sie haben, wenn Uebereinstimmung in der Erkenntniß Statt findet. Auf den wirklichen sinnlichen Gegenstand wenden wir alsdann die Regeln der Mathematik und Logik an und erkunden seine Eigenschaften gemäß der Induktion, Analogie und Hypothese nach Wahrscheinlichkeit. Wahrheit ist

jede Erkenntniß, in so weit sie das positive Vermögen unserer Seele zum Grunde hat, Unwahrheit hingegen, insoweit sie durch das Unvermögen, durch die Schranken unserer positiven Kraft, eine Abänderung erlitten hat. Daher Schein und Irrthum. Die unmittelbare sinnliche anschauende Erkenntniß an und für sich führt die höchste Ueberzeugung mit sich, bei dem Denkbaren der Vernunfterkenntniß schleichen sich nur Rechnungsfehler in der Anwendung ein. Bei der Erkenntniß des außer uns Wirklichen, der Naturerkenntniß, fragt es sich, ob unsere Erkenntniß bloß Vorstellung oder auch Darstellung äußerlicher Gegenstände sei. Dieß zu erhärten, zeigt er durch Unterscheidung einer subjektiven (Träumen) und objektiven (Wachen) Ordnung der Gedankenverbindung, in welcher ein jeder wirkliche Objekte wenn auch nur nach seiner Perspektive erkennt, daß es körperliche Substanzen, materielle Urbilder außer uns gebe, welche Abbilder in uns erzeugen, wenn wir auch nicht sagen können, was sie an sich sind. Zum Schlusse bemerkt er noch, wie zwischen Erkenntniß- und Begehrungs- (Entschließungs) Vermögen ein Wohlgefallen und Mißfallen am Guten und Schönen liege, das jene beiden durch die feinsten Abstufungen verbinde und die Dinge nach der Natur des Menschen umbilde. Er nennt es das Billigungsvermögen und seinen Inhalt das Formale der Erkenntniß. — Den wissenschaftlichen Lehrbegriffen vom Dasein Gottes schickt er eine Einleitung vorauf, worin er zeigt, wie nur auf Untersuchung nicht Billigung die Wahrheit zu gründen sei, und stellt dann sieben Axiome auf, die ihm neben dem Billigungsvermögen die Grundlage alles Folgenden sind. Ihr Sinn läuft darauf hinaus. Wessen Dasein durch positive Denkungskraft, als das Kennzeichen der Wahrheit, erkannt werden kann, das ist wirklich vorhanden und zwar, weil entweder sein Begriff nur mit diesem Prädikate denkbar ist oder es nicht anders ein Gegenstand der Billigung und des Beifalls werden kann;

unter zwei gleich denkbaren Dingen kann nur dasjenige wirklich werden, welches das Beste ist. Hierauf zählt er die drei Methoden (aus dem eigenen Dasein, dem der äußeren Welt und dem bloßen Begriffe) das Dasein Gottes zu beweisen auf, und flicht, indem idealistische, egoistische, spinozistische, skeptische Ansichten seinem Bestreben entgegentreten, die berühmt gewordene Stelle vom Orientiren durch die Vernunft im Streit zwischen Gemeinsinn und Beschauung (Spekulation) ein. Zunächst erhärtet er aus dem Dasein veränderlicher zufälliger Wesen, ja selbst der bloßen Vorstellung einer objektiven Sinnenwelt, ihre Abhängigkeit von dem objektiven Dasein eines nothwendigen unveränderlichen Wesens, das aus freier Wahl das Beste irgendwo und irgendwann außer sich zur Wirklichkeit gebracht hat. Der Grund der Annahme desselben liegt also nicht in dem Materialen, der Denkbarkeit, sondern in dem Formalen, der relativen Güte und Vollkommenheit eines veränderlichen Wesens. Dabei lenkt sich die Untersuchung auf Spinozas System, welches das Selbstständige und Fürsichbestehende nicht scheidet, keine Quelle der Bewegung und Form in den Körpern, des Billigungs- und Begehrungsvermögens in den Geistern angiebt und ein Unendliches der Ausbreitung (Menge) mit dem der Kraft verwechselt. Seine Substanz ist nur ein Kollektivbegriff; und ist sie der Inbegriff aller materiellen und denkenden Wesen, so umfaßt nur ein nothwendiges Wesen Alles in Eins. Hier tritt nun Lessing als Vertheidiger eines geläuterten mit Moral und Religion verträglichen Pantheismus überhaupt auf, der ein idealisches Dasein der Dinge in dem göttlichen Verstande annimmt, wo kein Gedanke von seinem Urbilde zu unterscheiden ist, obwohl zu dem Gedanken Gottes noch etwas hinzukommen muß, wenn er außer Gott als eine objektive Welt wirklich werden soll. Da ich aber selbst als Gedanke alles Gute nur von der Substanz, deren Modifika-

tion (mit eigenem Bestreben!) ich bin, erwarten kann, so ist Moral und Religion geborgen, und der Spinozismus nur durch eine Metapher, ob Gott das Licht hat von sich wegblitzen oder nur innerlich leuchten lassen, von unserem System verschieden. Zuletzt bringt er noch einen neuen Beweis für das Dasein Gottes aus der Unvollkommenheit unserer Selbsterkenntniß, da es ein Wesen geben müsse, welches den Inbegriff aller Möglichkeiten als möglich, aller Wirklichkeiten als wirklich auf das vollkommenste denkt, und vertheidigt den Cartesisch-Leibnitzischen, ohne etwas wesentlich Neues hinzuzufügen.

Durch diese Revision der Beweise, in der er auf Idealismus und Spinozismus besonders Rücksicht nahm, auch Lessing als Vertheidiger eines geläuterten Pantheismus auftreten läßt, will er darthun, daß wir Gottes Dasein und Eigenschaften in wissenschaftlicher Methode aus der Vernunft zu erkennen vermögen, und bei Untersuchung der Wahrheit trotz des Basedowschen Principiums der Glaubenspflicht keine Verbindlichkeit Statt finde, der Billigungsgrund nicht Erkenntnißgrund werden dürfe. Demunerachtet scheint er der Vernunft durch den gesunden Menschenverstand nachhelfen zu wollen, indem er sich zwischen Spekulation und Gemeinsinn zu orientiren sucht. Uebrigens geht er durchweg von Principien der Leibnitzischen Philosophie aus und hat sie, einige neue Wendungen, welche sie durch sein Billigungsvermögen erhielten, abgerechnet, in nichts abgeändert. In den Beziehungen, die ihm Zeitverhältnisse abnöthigten, zeigt er sich dessen sowol was Jacobi als Kant wollte völlig unkundig, wie sich bald ergeben wird.

Ob nun Mendelssohns Unternehmen gegen die bereits von Kant aufgestellte Kritik der Vernunft Stich halte, hat zuerst Ludw. Heinr. Jakob*) in der Prüfung der Men-

---

*) Geb. zu Wettin den 26. Febr. 1759; seit 1785 Docent der

delssohnschen Morgenstunden oder aller spekulativen Beweise für das Dasein Gottes darzulegen versucht. Indem er sich dazu entschloß, so konnte er nicht anders verfahren, als die Gründe jenes Leibnitzianers und die Kantische Beurtheilung derselben, wie sie in der Dialektik der reinen Vernunft ausgeführt ist, aufrichtig und unparteiisch gegeneinander zu halten, um zu sehen, ob durch die verschiedenen neuen Wege und Wendungen die Grenze der reinen Vernunft wirklich mehr Erweiterung erhalten habe. Da jedoch die Gründe der Entscheidung, ob man die Grenze der Vernunft wirklich bis zur Erkenntniß des Uebersinnlichen erweitern könne, in den Principien der Analytik der reinen Vernunft liegen, welche offenbar das Richtmaß der Beurtheilung geben, so mußte er eine kurze Auseinandersetzung ihrer Lehrsätze vorausschicken. Diese nun enthält in einem lichtvollen und faßlichen Vortrage die Darstellung des Unterschiedes von Sinnlichkeit und Verstand, die Aufzählung der reinen Begriffe und Grundsätze und ihre Einschränkung auf die Sinnenwelt, ohne nähere Bestimmungen und Erläuterungen. Ob der Vf. Kants eigenen Sinn immer erreicht habe, oder über ihn hinaus gegangen sei, läßt sich nicht erkennen, da er sich so viel als möglich seinen Worten und seiner Vorstellungsart anschließt. Einige leicht berührte und gelöste Einwürfe erregen wol freilich einiges Bedenken. So antwortet er (S. 26—29) auf die Frage, ob das Erkenntnißvermögen nicht so eingerichtet sein könne, daß es mit der Natur der Dinge stimme, einzig damit, daß dieß eine Hypothese sei und alle Philosophen gerade den Dingen an sich Raum und Zeit absprechen; offenbar eine ungenügende und nicht einmal begründete Ausflucht. Indessen hat dieser Auszug aus Kant und noch mehr die mit Hülfe seiner

---

Philosophie in Halle, von 1807—1816 in Rußland, dann Professor der Staatswissenschaften in Halle. † 22. Juli 1827.

Entdeckungen ausgeführte Prüfung der Mendelssohnschen Beweise für das Dasein Gottes, welche zum Theil die Dialektik der reinen Vernunft wiederholt, das Verständniß der Kantischen Schrift sowol als auch die Einsicht in ihren Zweck gefördert und ist bei vielen sogar, wie man dieß aus den wiederholten Anführungen ersieht, eine Quelle ihrer Kenntniß geworden. Was sind denn nun aber die entscheidenden Gründe, vermöge deren Mendelsohn, dessen Gedankenzusammenhang neben der ausnehmenden Eleganz in sich so abgeschlossen und bündig ist, Unrecht hat? Ob nun gleich die ganze Widerlegung auf ihnen beruht, so treten sie in Jakob's Schrift doch nicht in einem solchen Lichte hervor, wie es ihr Zweck wohl erfoderte. Es sind aber hauptsächlich zwei. Alle Vernunfterkenntniß ist Mendelssohn nur eine analytische und nicht zugleich auch eine synthetische a priori. Da wir in jener auf den Satz des Widerspruchs gestützten nur denken, in dieser aber durch Verbindung eines reinen Begriffs mit den Zeitverhältnissen der reinen Anschauung in Principien der Möglichkeit der Erfahrung einen Gegenstand bestimmen, d. h. erkennen, so glaubt er dennoch entweder durch Denken einen Gegenstand erreichen oder die sinnliche Erkenntniß in Vernunfterkenntniß verwandeln zu können. Aus dem allein möglichen empirischen Gebrauche der synthetischen Urtheile folgt zugleich die Unmöglichkeit Dinge an sich zu erkennen. Wenn wir sagen, die Dinge an sich sind uns unbekannt, so kann dieß nicht heißen: wir wissen nicht, welche von den Prädikaten, die wir der Sinnenwelt beilegen, ihnen zukommen, sondern es kommt ihnen keines dieser Prädikate zu. Damit hängt das andere zusammen: Wahrheit ist ihm jede Erkenntniß, die eine Wirkung unserer positiven Seelenkräfte ist, jeder so erkannte Gedanke soll auch Wirklichkeit haben. Hiebei ist seine erste Voraussetzung, wir erkennen Wahrheit. Aber was ist das Positive unserer Denkungsart, wovon hängt seine Wahrheit ab,

und kann es in gewisser Hinsicht nicht selbst wiederum Einschränkung sein? Und wie kann aus der Denkbarkeit die Wirklichkeit eines Gegenstandes folgen? Er übersah, daß alle Erkenntniß auf die Sinnenwelt beschränkt, die aber von den Dingen an sich unmöglich sei.

Einige vorausgeschickte Bemerkungen Kants über Mendelssohns Schrift enthalten, außer der Protestation gegen den Dogmatismus der reinen Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauche, zwei auch sonst anwendbare Erinnerungen. Der scharfsinnige Mann, sagt er, bediene sich, um dem beschwerlichen Geschäfte der Entscheidung des Streits der reinen Vernunft mit ihr selbst durch vollständige Kritik dieses ihres Vermögens überhoben zu sein, zweier Kunststücke, nämlich den Streit entweder gütlich beizulegen oder ihn abzuweisen, d. h. alle Streitigkeiten der philosophischen Schule für bloße Wortstreitigkeiten zu erklären oder doch wenigstens ursprünglich von Wortstreitigkeiten herzuleiten und dem Frager kurz und gut den Mund zu stopfen, z. B. was die Dinge an sich selbst sein mögen?

Gottlob August Tittel*), welchen wir später als einen rüstigen Kämpfer gegen Kant werden auftreten sehen, zeigt sich uns hier zuerst als einen einsichtsvollen Bestreiter des Cartesianischen Beweises selbst nach den Zusätzen, durch welche ihn Mendelssohn glaubte verbessern zu müssen. Dann

---

*) Er war zu Pirna den 16. November 1739 geboren. Seit 1760 hielt er philosophische und historische Vorlesungen in Jena und ward bald nachher Beisitzer der philosophischen Fakultät. Ein unerwarteter Ruf 1764 führte ihn in die Badenschen Lande, wo er in Carlsruhe die Professur der Philosophie und Geschichte übernahm. Er war Erzieher des Erbprinzen und seiner Brüder und stieg in Rang und Würden. Sein Hauptwerk sind die Erläuterungen der theoretischen und praktischen Philosophie nach Hr. Feders Ordnung. † d. 21. Septbr. 1816. S. Abhandlungen bei der Jubelfeier der Carlsruher Fürstenschule. 1787.

weist er nach, wie der Beweis aus der Unvollständigkeit der Selbsterkenntniß auf dem Satze ruhe, alle Wahrheit muß von irgend einem Wesen mit höchster Deutlichkeit und auf das allervollkommenste erkannte Wahrheit sein, mithin das Wesen, dessen Dasein erwiesen werden solle, schon voraussetze. Endlich will er das von Mendelssohn zwischeneingefügte Billigungsvermögen vom Begehrungsvermögen nicht abgetrennt wissen, da ein Verlangen nach Einigung und Genuß, obzwar ein sanftes und ruhiges, wenn es nicht blos spekulative Entscheidung für die Güte und den Werth der Sache sein soll, auch in jenem Statt findet. Die übrigen bestrittenen Theorien liegen unserem Zwecke fern ab.

Daß Mendelsohns Morgenstunden auf Kants Behauptungen Rücksicht nehmen, ist aus der ganzen Anlage des Werkes und der Weise, wie er von Idealismus und Ding an sich spricht, nur allzukenntlich. Es war aber eigentlich nicht Kant sondern Jacobi, welcher den Gedanken zu ihrer Abfassung in der Gestalt, in welcher sie uns nun vorliegen, in ihm hervorgerufen hatte. Ehe dieselben erschienen, hatte Jacobi durch seine Freundin Elise Reimarus in Hamburg, welche auf einer Reise nach Berlin Mendelssohn persönlich hatte kennen lernen, diesem, der im Begriff stand über Lessings Charakter und Schriften zu schreiben, den 24. Juli 1783 einen Wink zukommen lassen, Lessing sei ein Spinozist gewesen. Der davon Benachrichtigte, unstreitig äußerst überrascht, wünscht nähere Auskunft und Jacobi säumte nicht, ihm dieselbe in einem Briefe vom 4. November 1783 zu ertheilen. In demselben schildert er ihm seine Sehnsucht, in Absicht der bessern Erwartungen des Menschen zur Gewißheit zu gelangen und wie er der Spur der Wahrheit unter Lebendigen und Todten nachgegangen. Auch in Lessing, den er auf einer Reise in Wolfenbüttel sah, habe er die Geister einiger Seher beschwören und zur Sprache bringen wollen, die ihm

nicht genug antworteten, und in ihm einen Anhänger des Spinoza, gegen den er doch Hülfe suchte, gefunden. Es entspinnt sich nun zwischen beiden eine Unterredung über den eigentlichen Grund der Lehre Spinozas, die intramundane Ursache der Welt, und wie jeder bündige Determinist selbst Leibnitz, der so vielfach jenem Denker folge, zum Fatalisten werde. Ihr setzt Jacobi durch einen salto mortale eine verständige persönliche Ursache der Welt entgegen, indem er aus dem Fatalismus unmittelbar gegen ihn schließt und aus einer solchen Philosophie, die den vollkommenen Stepticismus nothwendig mache, sich zurück und dem Lichte nachzieht, das sich selbst und auch die Finsterniß erleuchtet, dabei aber freilich eine Quelle des Denkens und Handelns annehmen muß, die ihm durchaus unerklärlich bleibt; alles aber zu erklären führe auf Ungereimtheiten. Dasein zu enthüllen und zu offenbaren sei das größeste Verdienst des Forschers, sein letzter Zweck das, was sich nicht erklären läßt, das Unauflösliche, Unmittelbare, Einfache. Eine natürliche Philosophie des Uebernatürlichen könne es nicht geben. Er beschließt den weitläuftigen Bericht mit mehreren für Lessings offenbaren Spinozismus zeugenden Belegen und sagt, wir waren in unserer Philosophie sehr wenig aus einander und nur im Glauben unterschieden. Dieser durch Inhalt und Darstellung so interessante Brief mag auf Mendelssohn, welcher den Geheimenrath von einer ganz neuen Seite kennen lernte, und seinen Freund Reimarus einen verschiedenen Eindruck gemacht haben; man kann aber vermuthen, daß dieser Aufschluß beiden höchst unbequem und verdrießlich war, so sehr ersterer auch seine Zufriedenheit zu erkennen gab und dafür war, die Liebhaber der Spekulation durch eklatante Beispiele zu warnen, welcher Gefahr sie sich aussetzten, wenn sie sich derselben ohne allen Leitfaden überließen. Mendelssohn verschob nun sein erstes Vorhaben, um vorerst einen Gang mit den Spinozisten

oder All-Einen zu machen, und sandte nach neun Monaten einen Brief, mit Erinnerungen gegen die in Jacobis erstem Schreiben enthaltenen Auseinandersetzungen begleitet, an diesen ab. Er greift man weiß nicht recht ob Spinoza oder Jacobi an, welcher ja nur seine Darstellung, nicht Vertheidigung übernommen, nennt seinen salto mortale einen heilsamen Weg der Natur, da er selbst sich in der Spekulation auch mit dem bon sens zu orientiren suche, und lasse den ehrlichen Rückzug unter die Fahne des Glaubens als völlig im Geiste der christlichen Religion, die Zweifel durch Glauben niederzuschlagen, an seinen Ort gestellt; er könne Zweifel nur durch Vernunftgründe heben und habe also einen Grund mehr Ueberzeugung zu suchen. Darauf antwortet Jacobi unter dem 5. September 1784 zuerst nur durch Zusendung der Abschrift eines unlängst an Hemsterhuis im Haag über die Lehre des Spinoza ausgefertigten französisch geschriebenen Briefes, der auf das Ganze mehr Licht verbreiten und manchem Mißverstande abhelfen werde, bemerkt jedoch in einem beigegebenen Schreiben, daß er nicht für Spinoza und sein Lehrgebäude stand und stehen bleibe, sondern für jene Worte des Paskal: la nature confond les Pyrrhoniens et la raison confond les dogmatistes. Den Brief an Hemsterhuis beschließt er mit der Bitte um Gründe, welche den Gründen Spinozas gegen den Verstand und die Persönlichkeit der ersten Ursache, gegen den freien Willen und die Endursachen gewachsen wären. Er habe mit reiner Metaphysik nie den Vortheil über sie gewinnen können. Unterdessen arbeitete Mendelssohn an der Revision der Beweise vom Dasein Gottes und fragte an, ob Jacobi bei der Darstellung des spinozistischen Lehrgebäudes erlauben würde, von seinen philosophischen Briefen öffentlichen Gebrauch zu machen, was dieser sogleich ihm gestattete. Einige Zeit nachher antwortete letzterer unter dem 21. April 1785 auch auf Mendelssohn Erin-

nerungen durch eine nochmalige Darstellung des Lehrgebäudes des Spinoza. Neben gelegentlichen Rügen mancher Bemerkungen seines Gegners schließt er in Beziehung auf die Anschuldigung eines Rückzuges unter die Fahne des Glaubens damit, daß alle unmittelbare Gewißheit, welche nicht allein keiner Gründe bedarf sondern schlechterdings alle Gründe ausschließt, auf dem Glauben, einem Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, und wozu uns die Offenbarung der Natur zwingt, beruhe, mithin die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben komme. Einen praktischen Glauben, wie durch ein göttliches Leben der Mensch Gottes inne werde, lehre die Religion der Christen. — Auf die Kunde, daß Mendelssohn vorerst seine Schrift wolle abdrucken lassen, ehe er sich in weitere Verhandlungen einließe, reifte auch in Jacobi der Entschluß, eine dem gegenwärtigen Zeitpunkte angemessene Darstellung des Spinozismus ans Licht zu stellen. Er sah seine Papiere durch und stellte folgende kurze Sätze als den Inbegriff seiner Behauptungen auf: I. Spinozismus ist Atheismus. II. Die Cabbalistische Philosophie ist als Philosophie nichts anders als unentwickelter oder verworrener Spinozismus. III. Die Leibnitz-Wolfische Philosophie ist nicht minder fatalistisch als die Spinozistische und führt den unablässigen Forscher zu den Grundsätzen der letzteren zurück. IV. Jeder Weg der Demonstration geht in den Fatalismus aus. V. Wir können nur Aehnlichkeiten demonstriren; und jeder Erweis setzt etwas schon Erwiesenes zum voraus, wovon das Principium Offenbarung ist. VI. Das Element aller menschlichen Erkenntniß und Wirksamkeit ist Glaube. Da nun Mendelssohn sein Werk der Presse anvertraute, ohne es vorher seinem Gegner übersandt zu haben, auch einen statum controversiae festsetzen wollte, so konnte es ihm Jacobi nicht allein überlassen, die Streitigkeiten einzuleiten, ohne ihre Veranlassungen und den

Hergang der Sache aufgedeckt zu haben. So entstand dieses mit einer rednerischen Nachrede ausgestattete Werk, aus dem wir bisher einen Auszug geliefert haben. In dieser wird dargethan, daß wir nichts a priori wissen oder thun können, nichts erfahren ohne Erfahrung; daß die Frucht wie der Boden, die Philosophie wie das Zeitalter, die Denkungsart desselben wie seine Geschichte sei. Und so scheint am Ende auf Geschichte der Anfang und die Fortbildung der Menschen und aller Philosophie zu beruhen.

Was ist nun der Zweck dieser Schrift? Eine bloße Vertheidigung gegen Mendelssohn? Das mag ihre Ausgabe veranlaßt haben. Eine Darstellung des Lehrgebäudes von Spinoza in seiner wahren Gestalt? Darauf kann sie keinen Anspruch machen, denn sie giebt nur einen Theil und auch diesen mehr seinen Folgen als Gründen nach. Oder vielleicht mittelst des Spinozismus und seiner Resultate, welche durch reine Metaphysik sich nicht bekämpfen lassen und auf die gleichwol alle demonstrative Philosophie hinausläuft, die Nothwendigkeit zu erweisen, wie aller Demonstration etwas Unmittelbares, Dasein, zu Grunde liege, das uns offenbar werde und zum Glauben zwinge?

Fragen wir nun, was will Jacobi mit diesen Andeutungen und Winken, so ist es um so schwerer eine Antwort darauf zu geben, da sich, wie jetzt die Sache der Philosophie steht, ein Urtheil nur über die Ansicht eines denkenden Kopfes fällen läßt, der nicht blos Aussprüche hingeworfen, sondern eine zusammenhängende Lehre dargestellt hat. Dieß hat aber leider der in keiner Schulphilosophie aufgewachsene Mann nicht gethan, so oft er es auch versprochen hat; ja für die wichtigsten Aeußerungen dienen Citate als Belege. Je mehr aber seine schriftstellerischen, in männlich schöner Sprache verfaßten Arbeiten darstellende Kunstwerke seines unverdorbenen Gefühles sind, desto weniger wollen sie dem Belehrung Suchen-

den genügen. Hätte er, statt wie gelegentlich seine Ansicht anzubringen, sie rein von allen geschichtlichen Verhältnissen dargestellt, wäre er nicht stets nur, ohne sich jemals ein bestimmtes Problem zu stellen und dessen Lösung zu versuchen, in Beziehung auf andere erläuternd, widersprechend, vertheidigend aufgetreten, so würde es uns leichter sein, den Rückhalt, auf den er sich stützte, zu erkennen, da es immer mißlich ist, aus dem Zusammenhang einer Geschichte die Ansicht, welche durch jene bedingt erscheint, herauszutrennen und nicht leicht das angeeignete oder umgestaltete Fremde von dem Eigenen gesondert werden kann. So hat er selbst ein festes und gerechtes Urtheil über sich erschwert. Denn machen Gedanken philosophische Ansprüche, so muß eine bestimmte Psychologie vorausgehen, wo nicht, so wird aus Voraussetzungen, die entweder die alten sind oder neue, die man erst in den Aussprüchen und Anwendungen auffindet, geurtheilt und die Gefahr, misgedeutet oder mißverstanden zu werden, ist unvermeidlich. Wird dabei die Beweisführung übergangen und aus unmittelbarem Gefühl dargestellt, so scheint dem Ausspruche sogar der Widerhalt zu fehlen. Durch die Briefe über die Lehre des Spinoza, mit welchen zwar Jacobi seine philosophische Laufbahn nicht anfing, aber doch zuerst wirksam in die Zeiterschütterungen eingriff, hat nun derselbe den Grund zu einer Philosophie gelegt, die man die des Glaubens und Gefühls oder der Unmittelbarkeit genannt hat. Wir suchen hier zunächst nur die Wurzeln, von denen sie ausläuft, und verfolgen den weiteren Verlauf, wo Zeitereignisse ihre Keime hervortreiben und weiter gestalten. Der Grundgedanke ist wohl: ohne Sinn, Wirklichkeit, Erfahrung ist die Vernunft leer. Das Dasein, was uns jene offenbaren, hat unmittelbare Gewißheit, läßt sich nicht weiter erklären, wogegen die Demonstration, welche nur in identischen (analytischen) Sätzen fortschreitet, auf den Fatalismus, eine wesen-

lose Gesetzlichkeit, ausgeht. Die ursprüngliche Ueberzeugung, die jeder Demonstration vorhergeht, ist der Glaube. Auf ihm ruht die Ueberzeugung vom Dasein der Körperwelt, das Gefühl der Freiheit und das Bekenntniß eines persönlichen Gottes.

In obigem Werke sind Lessings Spinozismus, der Inhalt dieser Lehre und Jacobis eigene Meinungen in einen Faden verschlungen. Wie Kant von Hume angeregt sich an die weitgreifendsten Untersuchungen wagte und Dialektik durch Dialektik bezwang, so ging Jacobi von Spinoza aus und fand, daß mit reiner Metaphysik (welchen Begriff mochte er wol mit ihr verbinden?) sich gegen seine Lehre nichts ausrichten lasse, jeder bündige Determinist ein Fatalist werde. Da also sein System einen persönlichen Gott, einen freien Willen und die Endursachen nicht zulasse, dieß aber das Gefühl empöre, so rettet er sich gegen ihn, daß er sich durch einen salto mortale aus dem Spinozismus in den Glauben wirft. Und warum that er das? Weil er die Antinomie zwischen Schicksal und lebendiger Gottheit, der Nothwendigkeit und der Freiheit und Vorsehung, überhaupt dem Natürlichen und Uebernatürlichen einsah, dieselbe aber nur mit Berufung bald auf ein Gefühl, bald auf Erfahrung durch einen Uebersprung ins Gegentheil aufzulösen vermogte. Denn diesen Ausweg aus der Philosophie hat er durch eine bilderreiche Sprache ziemlich dunkel angezeigt. Dabei steht er denn an einer Grenze aller Erklärbarkeit, wo uns Dasein, Realität, für sich offenbar werde und der Glaube anfange, und bei einer Gewißheit, die er im Gegensatz der Demonstration mit Recht eine unmittelbare nennen kann. Diese Betrachtungen knüpft er an die Lehre des Spinoza, deren Darstellung er in den damaligen Zeitläuften für ungemein nützlich hielt, dergestalt, als müsse alle Philosophie, welche den Weg der Demonstration einschlage und bündig sei, auf diese Resultate

gelangen. Allerdings wird diejenige, in welcher Naturbegriffe und ewige Ideen nicht geschieden werden und die logische Form der Gesetzlichkeit auch auf das Wesen der Dinge an sich selbst ausgedehnt wird, unfehlbar diesen Ausgang nehmen, und er tritt bei Spinoza um so greller hervor, weil er die zu Wesenheiten erhobenen logischen Formen in dem härtesten aller Ideen baaren Naturalismus ausprägte. Aber es kann ja wohl viele andere dem obigen ganz ungleiche Philosopheme geben, ohne daß man zu der Annahme gedrungen werde, als müsse Philosophie überhaupt so endigen und der Spekulation ein außer ihr liegender Glaube entgegengestellt werden. Auch wird der Lehre des Spinoza, welche Jacobi nur ihrem Ausgange nach darzustellen suchte, ohne die Abstraktionen, aus denen sie hervorging, ihrem Grunde und Werthe nach zu würdigen und somit ihre Behauptungen zu durchdringen, dadurch eine Wichtigkeit und ein Werth beigelegt, welchen sie in Vergleichung mit andern durchaus nicht hat. Sie steht vielmehr, wenn irgend eine, auf unbegründeten Begriffen und unbewährten Voraussetzungen. Die Folge davon war, daß das Zeitalter zu einem Studium desselben aufgereizt wurde, welches das Geheimnißvolle und Verworrene am liebsten ergreifend gerade die entgegengesetzten Wirkungen von der Absicht, welche Jacobi bezweckte und die Kant schon erreicht hatte, hervorbrachte. Es hat diese modisch gewordene Vorliebe für Spinoza vielleicht mehr als alle Mißverständnisse und Schwierigkeiten der Kritik der reinen Vernunft dazu beigetragen, das Geschlecht in dem starresten Dogmatismus, welchem es zu entrinnen versuchte, noch mehr zu befestigen. Doch wir lassen vor jetzt den Spinoza und wenden uns zu Jacobis eigener Meinung. Er räsonnirt also aus der spinozistischen Philosophie, als der einzig wahren, gegen dieselbe, will die Grenze alles Unbegreiflichen auffinden und die ersten Wahrheiten nicht auf Demonstration sondern

Offenbarung und Glaube gründen. Hierin liegt meines Erachtens zweierlei: erstens die Anerkennung einer sittlich-religiösen auf dem Boden der an sich unbegreiflichen Ideen der Freiheit und lebendigen Gottheit erwachsenen Weltansicht, welche er dem Spinoza entgegensetzt, und zweitens, dieselbe zu rechtfertigen, Berufung auf eine unmittelbare Erkenntniß in innerer Wahrnehmung. Das erste wird niemand ableugnen können, wer nur einigermaßen in Jacobis Denkart einzudringen vermag, das andere aber bedarf einer weiteren Erörterung. Wäre Jacobi ein dialektischer Mann gewesen, so würde sich ihm von diesem Ausgange aus ein weiter Weg wahrhafter Spekulation eröffnet haben, der ihn auf Untersuchungen der Grundlagen unserer Urtheile geführt haben würde. Er sah wol die Unwahrhaftigkeit einer Philosophie wie des Spinoza und anderer ein, stellte aber der Spekulution nicht Spekulation sondern das Wahrheitsgefühl gleichsam als eine innere Anschauung und jenseits der Forschung Liegendes entgegen. Nun legt er zwar seiner Ansicht, die immer mehr Gesinnung als Lehre ist, Behauptungen über Vernunft und Erkennen zu Grunde, sie bedürfen aber so nakt und kahl wie sie dastehen der Auslegung. Daher fand ein jeder was anders in ihnen. So stellt er der Demonstration etwas geradezu Offenbartes mit unmittelbarer Gewißheit entgegen, woran wir glauben. Was ist aber der Inhalt dieser Offenbarung und woher stammt sie? Sollen es die ersten auf sich selbst beruhenden Grundsätze der menschlichen Erkenntniß sein? Wir kennen dieselben als Principien des Denkens oder der Möglichkeit der Erfahrung und als Formen unseres Urtheilens und leiten sie durchaus a priori ab. Nach Jacobi wissen wir indessen nichts a priori. Sie können also schwerlich der Inhalt der Offenbarung sein, so sehr sie sich auch als Etwas Unmittelbares und Erstes ankündigen. Es ist vielmehr der aller Demonstration, welche, wie er sagt, in identischen Sätzen fort-

schreitet, voraufgehende, auf Dasein und Wirklichkeit sich beziehende Gehalt unserer Erkenntniß, welche wir erfahren und erleben und welche wir nehmen müssen, wie sie sich offenbart. Diese Erkenntniß selbst aber kommt dem Menschen von außen oder durch äußere Anregung und ist durch sich selbst unmittelbar gewiß. „Denn die Vernunft, wenn sie Gegenstände gebiert, so sind es Hirngespinnste." Demnach scheint Jacobi die Sache so anzusehen. Es muß uns allem Denken voraus Etwas Daseiendes mit unmittelbarer Gewißheit gegeben sein, und dieses betrachten wir dann in Verhältnissen und Beziehungen zu einander; es ist aber für uns allerdings eine Offenbarung, die wir nicht aus uns schöpfen, und wofür sich kein Beweis geben läßt, was nur geglaubt wird. — So hat meines Erachtens Jacobi die Antinomie unserer Vernunft eingesehen, ohne sie anders als durch einen salto mortale zu lösen, welcher die Stelle der Wissenschaft vertritt, und auf eine Unmittelbarkeit unserer Erkenntniß aufmerksam gemacht, welche zwar über die Demonstration hinaus liegt, nach meiner wiederholten Durchlesung seiner früheren Werke jedoch nicht in der Vernunft, sondern den Sinnen, dem Instinkt, dem Gefühl, der Empfindung zu suchen ist. Er wirkte wenigstens anregend und warf einen verwickelten Knäuel unter die Menge, den ein jeder auf seine Weise entwirren mogte. Wir folgen nunmehr dem Faden der Geschichte weiter, begierig zu erfahren, wie er sich abwickeln werde.

Dieses erste eigentlich philosophische Werk Jacobis, das seinem interessantesten Theile nach handschriftlich bereits in so manchen Händen gewesen war, machte nach seinem Erscheinen sogleich durch ganz Deutschland ein unerhörtes Aufsehen. Es wurde mündlich und schriftlich von allen Seiten besprochen, doch wußte man allgemein nicht, wie man es anzusehen habe, ein so großer Gegenstand der Neugierde es auch anfänglich war. Es vermengten sich so viele Interessen mit

einander, daß eins das andere beeinträchtigte: Ist Lessing ein Spinozist gewesen? Was ist der Geist des wahren Spinozismus? Enthält er in der That einen offenbaren Atheismus? Was endlich bezweckt Jacobi mit seinem Glauben und seiner Offenbarung? Moses Mendelssohn ging nach dem Bekanntwerden dieser Schrift, voll Unwillen über ihren Inhalt, und noch angegriffen von der Abfassung der Morgenstunden, sogleich an die Abfassung eines Anhanges zu ihr an die Freunde Lessings. Durch freundschaftliche Eifersucht und gekränkte Eigenliebe aufgereizt, für Lessings Namen besorgt, verdrüßlich, daß ihm sein so schön angelegter Plan, seinen Freund, wie er ihn wünschte, im Verlauf der Morgenstunden darzustellen, durch Jacobis Voreiligkeit gemißglückt war, verfiel er in der Reizbarkeit seiner Nerven auf den unglücklichen Gedanken, die Glaubwürdigkeit der ihm verhaßten Nachricht, die er wie eine Anklage Lessings vor ihm ansieht, sich selbst zu verdächtigen und in einer übel ersonnenen Hypothese alle anscheinenden Widersprüche zu heben. Jacobi, meint er, gehe darauf aus, seine Nebenmenschen, die sich in der Einöde der Spekulation verloren haben, auf den ebenen und sichern Pfad des Glaubens zurückzuführen. Auch an Lessing habe er sein Heil obwol vergeblich versuchen wollen so wie an ihm, der doch als Jude in Absicht auf Lehre und ewige Wahrheiten keine andere Ueberzeugung als die Ueberzeugung durch Vernunftgründe kenne, da seine Religion, als geoffenbartes Gesetz, nur Glauben an historische Wahrheiten, an Thatsachen, beföhle. Unter vernunftmäßiger Ueberzeugung verstehe er aber nicht metaphysische Argumentation und schulgerechte Demonstrationen, sondern Aussprüche und Urtheile eines schlichten gesunden Menschenverstandes, welche die Spekulation nur berichtige und so viel als möglich in Vernunfterkenntniß verwandele. Wo beide sich entzweien, so suche er sich zu orientiren, und sie beide wo möglich auf den Punkt zurückzufüh-

ren, von welchem man ausgegangen war. Uebrigens verbreitet er sich über den Spinozismus, der ihm so wenig an sich als in Jacobis Darstellung deutlich werden wolle, und die voreilige Bekanntmachung einer Privatkorrespondenz. Doch sind ihm dieß Nebensachen gegen das geschmähete Andenken Lessings, welches rein zu erhalten er seinen Gegner nur allzu sehr verunglimpft.

Da sich der gutmüthige Israelit bei seinen Beschuldigungen durch Verdrehung der Thatsachen in Widersprüche verwickelt und Blößen giebt, auch sich Bemäntelung erlaubt und Schleichwege sucht, so war es Jacobi, der sich als durchaus wahrhaftig zeigt, ein Leichtes, sich gegen den Ankläger oder vielmehr, da dieser indessen zu seinen Vätern heimgekehrt war*), dessen Freunde zu rechfertigen. Er durfte nur die

*) Dieses zunächst durch eine Erkältung herbeigeführte Ereigniß diente den Berlinern zu den ungerechtesten Beschuldigungen. Die Lavaterische Auffoderung, sagt unverholen der Vorredner Engel zu der Schrift an die Freunde Lessings, war Anlaß zu Mos. Mendelssohns langer Krankheit und Jacobis Bekanntmachung des Briefwechsels zu seinem Tode. Kurz und figürlich drückt dasselbe Urtheil Moritz im Hamburg. Korrespondenten, in welchen überhaupt von jeher viel Unparteiisches niedergelegt wurde, so aus: „Lavaters Zudringlichkeit gab dem Leben Mendelssohns den ersten Stoß, Jacobi vollendete das Werk.“ Eine andere Meinung stellte freilich der zwar ungenannte aber wohlbekannte Verfasser (der „Zopfprediger“ Joh. Heinr. Schulz zu Gielsdorf in der Mittelmark) der Schrift: Der entlarvte Moses Mendelsohn oder völlige Aufklärung des räthselhaften Todverdrusses des Mos. Mendelsohn über die Bekanntmachung des Lessingschen Atheismus von Jacobi. 1786. 120 S. zu Tage. Er findet die unleugbaren Widersprüche in Mendelssohns früherem und späterem Benehmen in der Umstimmung, welche seine 1784 erschienene und gegen des Israeliten Jerusalem gerichtete: Philosophische Betrachtung über Theologie und Religion überhaupt und über die jüdische insonderheit, in ihm nach seiner Stellung als Schriftsteller und Jude hervorgerufen hatte. Neben manchen Albernheiten giebt obige Flugschrift eine boshafte, allein nicht so ganz unrichtige Darstellung des damaligen Treibens Mendelssohns und seiner Freunde und Apostel.

Widersprüche und Unwahrheiten in den Beschuldigungen durch Darlegung von Dokumenten, Aufdeckung der Maske seines Gegners und Zergliederung der Thatsache, daß Mendelssohn weder in den wahren Sinn des Spinozismus eingedrungen, noch auch Lessings Charakter begriffen habe, treffend und scharf, wie er es that, hervorheben. Allein auf die Hauptanklage, worauf der Jude seine Hypothese gründete, und die vielleicht bei den umgehenden Verleumdungen bei einem gewissen Publikum den stärksten Anklang finden mochte, er suche seine Nebenmenschen, die sich in der Einöde der Spekulation verloren, auf den ebenen und sicheren Pfad des Glaubens zurückzuführen, geht er nur historisch ein. Statt die Verkennung seines Glaubens durch Aufweisung seines Grundes gegen alle Angriffe zu sichern, zeigt er nur in Citaten, daß Kant seit mehr als sechs Jahren dasselbe gelehrt, ohne die ihm gemachten Vorwürfe anhören zu müssen, und lehnt sich an den ihm befreundeteren Hemsterhuis an, der ihn wahrscheinlich zuerst auf die Idee einer ursprünglichen jeder Demonstration vorausgehenden Ueberzeugung gebracht hat.

Noch ehe Jacobi sich zu seiner Vertheidigung entschloß, hatte schon der wackere Wandsbecker Bote ganz gut entschieden, ob überhaupt Lessings Name und Ruhm durch die Bekanntmachung des Gesprächs geschmälert würde und Jacobi darin seinen Sinn verfehlt habe. Seine wundervolle Naivetät und unbefangene Aufrichtigkeit läßt ihn die Verhältnisse richtig und wahr durchschauen. Er zeigt, wie durchaus rechtlich, wenn auch etwas vorschnell und empfindlich, Jacobi gehandelt habe, Mendelssohn dagegen sich zu Aeußerungen verleiten ließ, die seiner unwürdig sind und sich nur aus freundschaftlicher Eifersucht und aus Unwillen über die Vereitelung seines Planes, Lessing als einen geläuterten Pantheisten darzustellen, erklären lassen. Zuletzt deutet er als die Hauptsache in diesem Streite sehr geschickt an, wie ja auch Mendelssohn in den Morgen-

stunden sowol als im Anhange noch Etwas über der Spekulation, wodurch er sich orientire, anerkenne, mithin entweder sich selbst widerspreche oder in seinen eigenen Aeußerungen zeige, „wie die Schwärmerei einen Sieg über die Vernunft davon getragen habe."

Diesen letzten Gegenstand behandelt nun ein Freiwilliger,*) welcher die Resultate der Philosophie beider kritisch untersucht, auf eine eigenthümliche und scharfsinnige Weise. Jacobi hatte in der Vorrede zu seiner Rechtfertigung auf diese kritische Untersuchung schon voraus aufmerksam gemacht als auf eine solche, die seine wahre Meinung ganz und von Grund aus gefaßt und was er versprochen noch besser leisten werde, als er es selbst zu thun im Stande gewesen wäre.**)

Er tritt zwischen beide auf folgende Weise in die Mitte. Mendelssohn kannte in Absicht auf Lehren und ewige Wahrheiten keine andere Ueberzeugung als die durch Vernunftgründe, wogegen Jacobi dafür hält, daß das Element aller menschlichen Erkenntniß und Wirksamkeit Glaube sei. Diese beiden Resultate, welche sich wie Philosophie und Glauben einander gegenüberstehen, waren in den Verhandlungen zwischen Jacobi und Lessing und in dem Streite über des letzteren Spinozis-

---

*) Dieser Freiwillige war Thom. Wizenmann, der Sohn eines Tuchwirkers zu Ludwigsburg; geb. den 2 Nov. 1759. Er kam als Kandidat der Theologie zur Erziehung der Kinder eines Kaufmanns in Barmen in die Rheingegenden. Mit Jacobi bekannt geworden nahm ihn dieser, als er erkrankte, in sein Haus auf und pflegte sein. Ein früher Tod raffte den hoffnungsvollen siebenzwanzigjährigen Jüngling den 22. Febr. 1787 dahin.

**) Es mag wol wahr sein, daß man die Auseinandersetzungen und eigenen Meinungen des Freiwilligen ungerechter Weise auch Jacobi, der ihn so unbefangen als einen mit ihm ganz einverstandenen Denker angekündigt hatte, sämmtlich zur Last legte, warum aber tilgte der so unparteiische anerkennende Mann in seinen Werken, welche der Nachwelt verblieben, fast alle Spuren der Erinnerung an diesen edelen Jüngling?

mus schärfer als früher ausgesprochen worden. Während aber Mendelssohn den Glauben verächtlich für den christlichen nimmt, beweiset ihm Jacobi, daß er Anfang und Ende aller Philosophie sei. Der Freiwillige will nun diese so verschiedenen Aeußerungen nach ihrem Ursprunge, ihrem Werthe und ihren Folgen darlegen. Er sagt, in Jacobis zerstreuten Behauptungen sei zuvörderst und vornehmlich die Rede von sinnlicher Evidenz oder anschaulicher Erkenntniß, welche durch eine Täuschung die Ueberzeugung, den Glauben an Dasein bewirkt. Den Umfang der menschlichen Erkenntniß befassen Erfahrung und Vernunftschlüsse; durch Erfahrung (Gefühle) nehme ich Dasein wahr und durch Vernunft bemerke ich die Beziehungen dieses Daseins. Daher ist auch das Dasein Gottes weder a posteriori noch a priori apodiktisch erweislich. Aber auch von allgemeinen oder ewigen Wahrheiten kannte Mendelssohn in der That noch eine andere Ueberzeugung als die aus Vernunftgründen. Er spricht von einem Leitfaden der Spekulation, berichtigt nur durch sie die Aussprüche des gesunden Menschenverstandes und verwandelt sie so viel als möglich in Vernunfterkenntniß, orientirt sich aber, so bald sich gesunde Vernunft und Spekulation entzweien. So wären ja beide trotz des Wortunterschiedes zwischen Glauben und Aussprüchen des Menschenverstandes vollkommen darin einig, daß außer der Demonstration Ueberzeugung möglich sei; nur hat Jacobi die Quelle menschlicher Erkenntniß Gottes richtiger und tiefer charakterisirt und bezeichnet. Sie unterscheiden sich aber darin, daß Mendelssohn sich selbst widerspricht, indem er nur Vernunftgründe gelten lassen will und doch an einer Wahrheit, einem Leitfaden, gewissen Voraussetzungen und Aussprüchen des gesunden Menschenverstandes sich orientirt, ohne die Quelle ihrer Evidenz, wie Jacobi dieß that, zu ergründen. Wie kann aber eine so geleitete Demonstration noch diesen Namen verdienen? Er kommt nun an den Be-

weis von dem Dasein Gottes. A priori ist es unerweislich, wie Kant dargethan; a posteriori müßte das Dasein der Welt ohne das Dasein Gottes unmöglich sein oder jenes ein verständiges Wesen, mithin Endursachen voraussetzen. Ist Verstand und Wille der Ursprung und Uranfang der Erfolge in der Welt? Mendelssohn setzt beide unbedenklich voraus, Spinoza bestreitet sie in der demonstrativen Philosophie als Unsinn, weil Dasein ein absoluter Begriff sei und dem Gedanken vorangehen muß. Sollte Gedanke oder Absicht das ursprüngliche Motiv einer Handlung sein, so müßten wir unsere Substanz selbst hervorgebracht haben, und selbst das unendliche Wesen ist nothwendig das was es ist. Die Vernunft, welche darin den gesunden Menschenverstand berichtigt, führt also zum Fatalismus und Atheismus. Aber warum das Unendliche aus dem Endlichen erklären und sogar beweisen? Wir müssen eine andere Quelle der Erkenntniß als Vernunft und Demonstration aufsuchen. Eine solche eröffnet sich Jacobi in einer inneren mit der anschaulichen Erkenntniß durchaus analogen (unmittelbaren) Evidenz, einem Sinn für das Unsichtbare; er entgeht also durch Erfahrung und Data der Empfindung dem Atheismus und stellt beides dem Wissen und den Vernunftgründen (der Demonstration) entgegen. Er orientirt sich also praktisch, während Mendelssohn es nur theoretisch thut, da doch gesunde Vernunft und Spekulation in der That sich nicht entzweien können, so lange beide ewige und allgemeine Wahrheiten zum Ziele haben; denn Fakta zu erkennen, ist Sache des Sinnes, der Erfahrung und der Geschichte. Da nun der Unparteiische bekennt, von einer solchen unmittelbaren Gewißheit keine Erfahrung zu haben, so kommt er durch seine Philosophie dahin, daß wir von Gottes Dasein als einer Thatsache nur durch Thatsachen gewiß werden, d. h. auf historischem Wege durch Erscheinung, Begebenheit, Offenbarung, Zeugniß. Glaube an Tradition, an positive Lehre,

an Vätersagen, die sich auf Geschichte beziehen, hat den Glauben an eine Gottheit und an Religion fortgepflanzt und erhalten. „Mit Offenbarung einer That Gottes fängt die Geschichte der Welt und mit dem Glauben an diese Offenbarung fängt jede Religion an und jede bündige Philosophie, welche Gott zum Ziele hat.“

Diese Schrift des Freiwilligen faßt den Streit, in so weit er wissenschaftlich ist, allerdings bei der Wurzel, bringt ihn aber nicht zur Entscheidung, ja vergrößert, da sie im Ausgang aller Philosophie den Rücken kehrt, nur die Verwirrung. Ihr Verfasser erläutert und rechtfertigt Jacobis Ansicht, welcher er selbst einen theoretischen Halt giebt, und deckt Mendelssohns Mißverständnisse und Widersprüche auf. Er zeigt sehr gut, wie selbst letzterer seine Ueberzeugung nicht auf Demonstration gründe, sondern in seinen Andeutungen über Orientiren den Aussprüchen des gesunden Menschenverstandes eine eigene Evidenz beilege. Allen seinen Ausführungen aber, daß es unmöglich sei, Gottes Dasein aus Vernunftgründen zu erkennen und wir, wenn er sich nicht offenbart hätte, nichts von ihm wissen würden, liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß Erfahrung die Quelle aller Erkenntniß und Vernunft das Vermögen sei, Verhältnisse zu erkennen; daher auch die Spekulation die Erfahrung nicht verlassen dürfe. Soll endlich alles außer dem Gebiete der Philosophie liegen, was sie nicht begreift, und ist der Gegensatz entweder Spinozismus oder Offenbarung richtig?

Nach allen diesen Verhandlungen über Vernunft und Glaube und die Arten zur Gewißheit zu gelangen erfreut man sich die Stimme eines Denkers zu vernehmen, welcher in diesem Streite wohl ein vollgültiges Urtheil hatte. Der Urheber der Kritik der Vernunft, wahrscheinlich von Markus Herz um eine Entscheidung gedrängt, knüpfte dieselbe an die Erörterung der weitgreifenden Frage: Was heißt sich im Den-

ken orientiren? Er rechtfertigte wenigstens damit den Eifer des ihm verwandteren Denkers Mendelssohns für die Vernunft, worunter dieser doch eigentlich das Selbstdenken verstand, wenn er auch gleich Jacobis Meinung, daß aller Demonstration Offenbarung und Glaube zu Grunde liege, in einem etwas zweideutigen Lichte sah. Mendelssohn bekannte sich in seinen letzten Schriften, sagt er, zu der Maxime, sich im spekulativen Gebrauche der Vernunft, welchem er sonst in Ansehung der Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände sehr viel, sogar bis zur Eidenz der Demonstration, zutraute, durch ein gewisses Leitungsmittel, den Gemeinsinn, die gesunde Vernunft, den schlichten Menschenverstand, zu orientiren. Dieses Geständniß sollte bei obigen Streitigkeiten nicht allein seiner vortheilhaften Meinung von der Macht des spekulativen Vernunftgebrauchs in Sachen der Theologie verderblich werden, sondern zur gänzlichen Entthronung der Vernunft dienen. Und doch war es nicht ein vorgeblicher geheimer Wahrheitssinn oder eine überschwengliche Anschauung, unter dem Namen des Glaubens, wodurch er es nöthig fand sich zu orientiren, sondern die eigentliche reine Menschenvernunft. Zu diesem Behufe sucht er den Begriff des Sich Orientirens genauer zu bestimmen und zu erweitern. Wie wir uns geographisch und überhaupt mathematisch im Raume nach einem subjektiven Unterscheidungsgrunde, dem Gefühle der rechten und linken Hand, orientiren, so logisch im Denken bei der Unzulänglichkeit der objektiven Principien nach einem subjektiven. Es ist dieß aber das Gefühl des der Vernunft im theoretischen und praktischen Gebrauche eigenen Bedürfnisses, etwas vorauszusetzen und anzunehmen, was sie durch objektive Gründe zu wissen sich nicht anmaßen darf, den Begriff und das Dasein eines ersten Urwesens als oberster Intelligenz und zugleich als des höchsten Gutes. Da sich Mendelssohn also nur durch ein gefühltes Bedürfniß der Vernunft im spekulativen Denken orientirte, so fehlte er aller-

dings hierin, daß er der Spekulation dennoch so viel Vermögen zutraute, für sich allein auf dem Wege der Demonstration alles auszurichten. Indessen bleibt ihm das Verdienst, den letzten Probierstein der Zulässigkeit eines Urtheils allein in der Vernunft zu suchen. Statt des zweideutigen Ausdrucks: Ausspruch der gesunden Vernunft passe für diese Quelle der Beurtheilung nur die Benennung eines Vernunftglaubens. Durch ihn wird sich der spekulative Denker im Felde übersinnlicher Gegenstände orientiren, wie er denn auch jedem andern Glauben, ja jeder Offenbarung, zu Grunde gelegt werden muß. Der Begriff von Gott und selbst die Ueberzeugung von seinem Dasein kann nur in der Vernunft angetroffen werden und weder durch Eingebung noch aus Erscheinung und Anschauung in uns kommen. Und doch scheint in der Jacobischen Streitigkeit der Vernunft das Recht in Sachen, welche übersinnliche Gegenstände betreffen, zuerst zu sprechen, bestritten worden zu sein. — So urtheilte Kant, nicht allein durch die Zweideutigkeit der Worte Glaube und Offenbarung, sondern auch einige Aeußerungen Jacobis und noch mehr Wizenmanns, als sei Geschichte und Fakta der Quell und Anfang aller Philosophie, hintergangen, zu Gunsten Mendelssohns, ohne zu bemerken, daß jene beiden Männer seinem Vernunftglauben weit näher standen als dieser mit seinem sich widersprechenden Orientiren. Freilich hielt er an Vernunftgründen fest, welche jene einer höhern Gewißheit unterordneten, doch hatte diese, was sie übersahen, viel eigentlicher die Vernunft zur Quelle.

Durch Kants Auftreten, gegen den er sich über seine Lage, Ansichten und den Zweck seiner nicht einmal ihrer Absicht nach verstandenen Schrift ausspricht, aus seiner Ruhe aufgetrieben, unternimmt es der schon kranke Wizenmann, einige seiner Aeußerungen aufs neue zu beleuchten. Er leugnet den Vorwurf, die Unmöglichkeit eines Gottes überhaupt

durch die Vernunft einzusehen, vorgegeben zu haben, seine Behauptung sei gewesen, daß die Vernunft keinen objektivgültigen Grund weder der Möglichkeit noch Unmöglichkeit eines Gottes vermöge und sie uns daher selbst berechtige, andere Quellen zu suchen. Es sei nicht befremdlich, wenn er den spinozistischen Begriff von Gott als den einzigen mit allen Grundsätzen der Vernunft stimmigen angegeben und ihn dennoch verworfen habe, da ja die Kritik der Vernunft beweist, daß wir über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Gottes oder über sein Verhältniß zur Welt nichts festsetzen können. Dabei habe er, in Ermangelung objektiver Gründe, den Weg historischer Erkenntniß Gottes (durch Fakta) erwählt, während Kant sich auf subjektive Gründe zurückziehe und auch Mendelssohn unverdienterweise mitnehme. Ist es aber thunlich, auf die objektiven Gründe aller Art Verzicht zu thun und sich von bloß subjektiven bestimmen zu lassen? Es können, meint er, subjektive und objektive Gründe nur in Verknüpfung mit einander, wie Form und Materie, gedacht werden und in seiner Auseinandersetzung des Orientirens sei neben dem subjektiven Unterscheidungsgrunde immer auch ein objektiver, wodurch man aber sogleich wieder ins Feld der Spekulation gerathe. Doch Kant wolle sich rein subjektiv orientiren. Wie kann man dieß aber so benennen, wenn man dadurch der Sache um nichts gewisser wird? Sich bloß von subjektiven Gründen im Fürwahrhalten bestimmen zu lassen, sich zu orientiren, sei ein offenbarer Grundsatz der Schwärmerei. Ist es vernünftig, einen Gott, für dessen Existenz alle Gründe fehlen, blos darum zu glauben, weil es im praktischen Gebrauche der Vernunft Bedürfniß ist, so ist es für den Liebhaber vernünftig die Liebe eines Geschöpfs, für deren Wirklichkeit ihm alle Gründe fehlen, bloß darum zu glauben, weil dieser Glaube für ihn Bedürfniß ist. Ja die Natur der Vernunft, behauptet er, könne bestehen ohne das Be-

dürfniß, einen Gott anzunehmen und dieß Bedürfniß werde durch eine solche Voraussetzung ohne objektive Gründe nicht befriedigt. Der Vernunftglaube, eigentlich Bedürfnißglaube, beruhe demnach auf keiner einzigen haltbaren Stütze; er wolle daher entweder allen Glauben, wozu uns alle objektiven Gründe mangeln, aufgeben oder subjektive mit objektiven verbinden. Nach einigen Betrachtungen über den Ursprung der Gotteserkenntniß aus objektiven (physikotheologischen) Gründen findet er die Keime des Begriffs von Gott in Erscheinungen (Naturbegebenheiten), welche der Mensch nach sich gedeutet habe. — Was werden wir nun in dieser Abhandlung als unrichtig hervorzuheben haben? Vernunft ist erstlich dem Verfasser ein blos analytisches Vermögen ohne ursprüngliche Erkenntnisse, die blos der gegebenen Materie ihre Form anlege, womit denn auch sein sonderbarer Gebrauch von objektiv und subjektiv zusammenhängt. Da wird denn freilich durch bloße Verhältnißbestimmungen kein Dasein erzeugt. So wahr es auch sein mag: ohne Welt kein Bewußtsein von Gott, so muß doch gleich hinzugefügt werden, noch viel weniger ohne Vernunft. Die Naturerscheinungen erwecken wohl seinen Begriff, aber enthalten ihn nicht. Zum andern ist er mit Kant einig, daß keine Demonstration in Ansehung der Existenz Gottes möglich sei und dennoch verlangt er objektive Gründe, das subjektive Orientiren verwerfend. Hier hätte er dem Ausspruch seines Meisters Jacobi treu bleiben sollen: Es sei das größte Verdienst des Forschers, Dasein zu enthüllen. Wäre nicht in uns der Glaube an Gottes Dasein, so würde ihn keine Demonstration und kein objektiver Grund erschaffen. Es sind dieses nur verdrehte (dogmatische) Weisen zur Ueberzeugung von seinen Dasein zu gelangen. Sie wollen einen Grund desselben aus dem Denksystem der Vernunft herleiten, statt rückwärts zu ihm als einer nothwendigen Voraussetzung hinaufzusteigen, was eben Kant ein gefühltes Bedürfniß zu-

mal im Sittlichen nennt. Es ist aber auch hier nur die Mißkennung des Wesens der Vernunft, welche jenem Unterfangen Vorschub leistet. Noch will ich bemerken, daß wenn man Wizenmann als einen treuen Ausleger Jacobischer Meinungen ansehen darf, es aus diesem Aufsatze gar deutlich erhellt, daß Jacobi nicht einmal bis an Kants transscendentales Vernunftvermögen vorgedrungen ist, geschweige daß er sein Verhältniß zum logischen eingesehen hätte. Damit will ich nur andeuten, daß Jacobi nicht etwa Einsicht in die Richtigkeit der Wolfischen und Mendelssohnischen Beweisführung zu Tage gefördert hätte — denn davon findet sich keine Spur in seinen früheren Werken — sondern daß er wie sein Freund Hamann nur den zweideutigen Satz vertheidigte: Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu. Zweideutig nenne ich den Satz, weil sensus als Wahrnehmung, wohl auch als Vernunft oder Vernehmung gedollmetscht werden kann. Doch damit greife ich späteren Erörterungen nur deswegen vor, um den Standpunkt der Beurtheilung sogleich richtig zu bezeichnen.

Noch läßt ein Mann tiefsinnig und unverständlich sich vernehmen, der Theosoph Jakob Herrmann Obereit.*)

---

*) Ein Bild dieses „borstigen Schwärmers", welcher in einer Schrift: die Einsamkeit der Weltüberwinder (1781) ihn angegriffen hatte, entwirft J. G. Zimmermann in seinem Buche über die Einsamkeit. Er war zu Arbon am Bodensee d. 2 Dec. 1725 von einem den Mysterien ergebenen Vater und einer pietistischen Mutter geboren. Der Sohn neigte sich früh zur Mystik. In Berlin studirte er Wundarzneikunst und vorzüglich Chemie und ward Spitalchirurg in Lindau; er nannte sich Chymiater. Hier studirte er die entgegengesetztesten Schriften, gefiederte und gerupfte Schwärmer von allen Farben und Gestalten, und ging mit großen Gedanken schwanger. Seit ihm Wieland als Kanzler in Biberach die Würde eines Magisters der Weltweisheit ertheilt, schrieb er sich D. O. Seine Frau, eines Posamentirers Tochter, seine psyche empyrea, in die er acht Jahre

Er gehört zu der Klasse von Leuten, deren Haupt wohl Hamann ist. Unendliche Belesenheit, hie und da Lichtfunken und Goldkörner, allein unentwirrbare Dunkelheit. Wie aber dieser in alter Orthodoxie und in mystischer Anspielung auf Bibelstellen sich gefällt, die höhere Geistesenergie und allseitige Bildung abgerechnet, so schwebt diesem stets eine mystische Beziehung des Menschen zur ewigen Urkraft und zum ewigen Dasein vor Augen, ohne daß er dieselbe je in deutlichen Begriffen sich entwickelt hätte. Seine Rede ist daher kraus und verworren, der philosophischen Zergliederung ganz unzugänglich. Es wird nicht philosophirt sondern nach Voraussetzungen räsonnirt oder deklamirt. Nun kann es zwar treffen, daß auch ein blitzender Gedanke mit unter läuft, er geht aber als nirgendwo hergeleitet oder wozu hinleitend verloren. In der verzweifelten Metaphysik, so genannt weil Kant die objektiven, Wizenmann die subjektiven Gründe des geistigen Anschauens wie des übersinnlichen Denkens wegnehme, entwickelt er die Nothwendigkeit der ewigen Allkraft. „Alles, sagt er, beruht auf dem höchstwesentlichen Augenschein der schlechterdings unleugbaren ersten Grundbeobachtung: Ohne eine Kraft von sich selbst, die unmöglich nicht sein kann, kann gar nichts sein, sonst ist alles, was nicht von sich selbst sein kann, grundlos, alles Reale und Ideale zugleich Nichts, unend-

---

verliebt gewesen war und die er ganz nach sich gebildet hatte, starb äußerst mysteriös acht Wochen nach der Hochzeit. Er hatte völlig platonisch mit ihr gelebt. Er suchte nun Vorlesungen in Winterthur zu halten, lachte viel und machte viel zu lachen, arbeitete darauf in mehreren Laboratorien und ging endlich 1781 zu seinem Bruder nach Dresden. Er lebte darauf in Hannover, in der Lausitz, in Leipzig und wandte sich endlich nach Weimar zu seinem Freunde Wieland. Doch bald zog er 1785 nach Jena, von da nach Meiningen (weil er am Hofe lebte, nannte er sich Hofphilosoph), wieder 1791 nach Jena. In der jüngsten Zeit nahm er an den philosophischen Bewegungen nach seiner Weise lebhaften Antheil. † 2 Febr. 1798 in Jena.

licher Widerspruch! Und ohne eine Wahrheit und Güte von sich selbst, kann keine andere, keine ableitbare Wahrheit und Güte sein. Also ohne Gott nichts und Nichts ohne ihn vor ihm." Das mag Anfang und Ende der Philosophie sein, sie sucht aber eine Wissenschaft darüber. — Der wiederkommende Lebensgeist der verzweifelten Metaphysik ist ein Gespräch zwischen der Fee-Metaphysik, der Menschheit, Nihilisme, Materialisme, Spinozisme, Spiritualisme, Moral-Metaphysik, Natur-Metaphysik, Vernunftkritik, Ewigkeit, und enthält in Beziehung auf die neuesten philosophischen Erscheinungen eine Zurechtweisung und Ergänzung der, wie er meint, einseitigen Behauptungen. Metaphysik, der Nihilisme und die Ewigkeit sind die Hauptredner; „denn die Philosophie des Nichts (daß aus Nichts Nichts wird) führt nothwendig zur Ewigkeit". Es kommen in wunderbarer Verwirrung Anklänge an alle über Gott und sein Dasein obschwebende Zeitfragen vor, doch wird man ein verständliches Wort der Lösuug nicht finden. Gott ist von sich selbst, weil Menschen abhängig von Etwas sein müssen, und es ist in unserem Wesen ein correspondirendes Organ der Gottheit und Ewigkeit; es giebt ein außer Raum und Zeit liegendes geistiges Anschauen eines Daseins, als Grund der Wirklichkeit, das allem Denken vorgeht (Einseher und Räsonneurs), gegen den objektleeren Begriff in der Vernunftkritik, und daher auch eine Erfahrungsmetaphysik. „Dieser Ewigkeits-Gemeinsinn über allen Welt-Gemeinsinn immer erhaben ist der ewig feste Geistespol, worin sich alle orientiren können, der wesentlich grund- und zielfeste Magnet zum ewigen All-Eins der Allgrundwahrheit, Allgüte, Allbilligkeit, zu ruhig in sich selbst klar allfassender Ewigkeit, die der ewige Orient selbst ist." Das wären die in einem Wirrwarr von Worten vergrabenen Grundgedanken dieser Schrift. Sagt sie nun in Beziehung auf die zwischen Mendessohn und Jacobi entstandenen Streitigkeiten und die

fest bestimmten Behauptungen Kants etwas Neues oder Entscheidendes? Zuerst ist dieß gar nicht die rechte Art zu philosophiren, bloß zu behaupten oder zu widersprechen. Dann sieht man wohl, daß der Verfasser die Ueberzeugung von Gottes Dasein außer den kosmologischen Gründen — denn die beruhen ja wohl alle auf Kausalitäts-Verhältnissen — auf ein Gottesgefühl des menschlichen Herzens gründen will, worin er mit Jacobi zusammentrifft. Ist denn aber dieses nicht die von Kant so scharf gezeichnete Idee des Absoluten, welche im Erkennen sowohl als in den Zielen des Handelns ihre Anforderungen geltend macht und genau besehen nur dem Endlichen etwas Ewiges, denn Realität liegt immer dahinter, überordnet, ohne noch die Einheit des Urgrundes darzuthun. Wie wäre sonst Vielgötterei und Pantheismus möglich gewesen? Und endlich was soll jenes geistige Anschauen der Gottheit oder Ewigkeit bedeuten? Läge nicht in uns das Vermögen, die Idee eines Gottes zu fassen, wir würden ihrer nimmer theilhaftig werden. Anschauen aber, wenn man diesem Worte seine eigentliche Bedeutung lassen will, ist nimmer der Weg, durch den dieß geschieht. Wer eine solche Ansicht verficht, beurkundet nur dadurch seine geringe Kenntniß des Hergangs der inneren psychologisch-logischen Erscheinungen. Daher bleibt auch hier unser letztes Wort, Verständigung über philosophische Gegenstände ist unmöglich ohne Selbstverständigung d. h. ohne Kritik der Vernunft.

Ueber Spinozas System haben sich in Beziehung auf die obwaltenden Streitigkeiten und die in ihnen bewegten Gedanken nächstdem zwei Männer näher ausgelassen, die unsere Berücksichtigung verdienen, J. G. Herder und K. Heinr. Heydenreich. Jener liefert in seinen fünf Gesprächen: Gott, eine Darstellung des theologischen Systems des Spinoza, theils zur Ehrenrettung desselben, theils zur Entwickelung der eigenen Gedanken in einer blühenden, durch die Gesprächsform

belebten Sprache mit zierlichen Uebergängen und in einem dem Gegenstande angemessenen, durch eingestreute Hymnen, Sentenzen und Oden feierlich gehobenen Tone. Diese Vorzüge der Darstellung, obwol geeignet, unser Gefühl zu stimmen, werden doch zweideutig in Hinsicht des philosophischen Zwecks; wir werden angenehm getäuscht und nicht belehrt. Der Verfasser, welcher nie einen Schriftsteller rein auffaßte, immer nur sich in demselben zu finden gewohnt war, und dem bei vielem philosophischen Geiste doch alles Talent der Abstraktion abging, wie dieß sein dichtendes Philosophiren bezeugt, war weder geeignet, den wahren Sinn des Spinozistischen Systemes, den ohne Zweifel Jacobi richtiger traf, zu finden, noch fähig, ihn zu berichtigen oder neuen Aufschluß zu geben. Wie durch einen Morgennebel gesehen, erscheinen auch hier alle Gegenstände. Da er von bestimmten Begriffen auszugehen unterließ und ihnen den bildlichen durch Gedankenreichthum täuschenden Ausdruck vorzog, so war es natürlich, daß er einen Spinoza darstellen würde, der so nie gedacht hat. Er zeichnet uns Gottes Wesen und sein Verhältniß zur Welt auf eine Weise, durch welche die gewöhnlichen oft anthropomorphistischen Vorstellungsarten der natürlichen Religion, über die sich der Streit erhoben hatte, persönliche außerweltliche Gottheit, Endabsichten und Freiheit des Willens, als unanständig verdrängt und durch geläuterte Spinozistische ersetzt werden. Diese Läuterung wird aber nur dadurch möglich, daß er dieses die Spuren seines Ursprungs so augenscheinlich verrathendes System von der Sprache und den mitaufgenommenen Irrthümern des des Cartes entkleidet und den todten Buchstaben beseelt. Er deutet nämlich, rechtfertigt oder berichtigt die Grundbegriffe von der Substanz und ihrer beiden Attribute, indem er Ausdehnung und Denken in dem Mittelbegriffe substantieller (organischer) Kräfte zur Einheit vereinigt, und von der inneren Nothwendigkeit der Na-

tur Gottes, welche er als Naturnothwendigkeit nur der Willkür gegenüber zu stellen weiß, und legt den Verstand Gottes als Eins mit dem Willen desselben in dem Begriffe Macht, ewiger Urkraft, dar. Nach solchen Auffassungen konnte er sich wohl äußern, daß Lessing bei Spinoza auf halbem Wege stehen geblieben und den Knäuel seiner Ideen sich nicht ganz entwirrt habe, und Spinozismus keinesweges Atheismus sei, wie Jacobi dafürhalte. Dabei wirft er durchweg Seitenblicke auf eine Philosophie, gegen welche er aus gekränkter Eitelkeit *) und einem natürlichen Widerwillen, weil sie für ihn zu nüchtern war, Partei nahm, ohne zu bedenken, wie unwürdig seiner ein solches Benehmen sei und daß philosophische Behauptungen sich ohne Weiteres nicht so schnöde abfertigen lassen. Daß er dabei vielfach sich selbst widerspricht, ist zu erwarten. Er ficht für die Demonstration des Daseins Gottes, welche er schon in einer jeden Vernunftbehauptung findet, und sagt doch selbst, Dasein lasse sich nicht beweisen; er nennt Raum und Zeit metaphysische Phantasmen und Phantome der Einbildungskraft und doch wieder Bedingungen des Daseins, die Formen der Erkenntniß Undinge, und die Kategorientafel ein Dutzend Wortschächtelchen und strebt doch selbst nach letzten Naturgesetzen. Dessen unerachtet ziehen sich durch das Werk hindurch die Grundlinien einer dichterischen Naturphilosophie, als deren Herold er schon in seinen Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit aufgetreten war, und es scheint, als reiche der von ihm rein sub-

---

*) Das gerechte und wohlgegründete Urtheil, das Kant über die beiden ersten Theile seiner Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit in der A. L. Z. 1785, Nr. 4 u. 271 abgegeben hatte, scheint mehr als seine Philosophie eine Verstimmung gegen seinen alten einst von ihm so gefeierten Lehrer in Herder hervorgerufen zu haben, welche mit den Jahren sich nur gesteigert hat.

jektiv aufgefaßte Spinoza nur die Grundidee der Einheit dar. Sie beabsichtigt, das ganze Weltall in lebendiger Entwickelung darzustellen, in welchem Gott, das einzige wahrhaft selbstständige Wesen, als Urkraft, durch unendlich viele Kräfte nach innerer auf Gesetze der Macht, Weisheit und Güte gegründeten Nothwendigkeit sein Dasein in harmonischem Zusammenhange, ohne Ruhe, eigentlichen Tod und Böses, organisch offenbart. Als solche Gesetze werden z. B. Beharrung jeglichen Wesens, Vereinigung mit gleichartigen und endlich Verähnlichung mit sich und Abdruck seines Wesens in anderen genannt. — Es unterliegt keinem Zweifel, Herder sieht das Weltall als die Darstellung oder Offenbarung der Gottheit an und hält die Erkenntniß der Naturgesetze für die Erkenntniß Gottes. Ist das nun ein dichterischer oder ein wissenschaftlicher Gedanke? In seinem Sinne keines von beiden; denn er gelangte in seinem Nachdenken nie zu einer solchen Unterscheidung. Was er uns angeblich auf Spinoza fußend von Gott sagt, ist weder Philosophie, noch Physik, noch Poesie, aber alles Dreies in sonderbarer Verwirrung. Es mögen treffende Bemerkungen, geistreiche Auffassungen, poetische Anklänge anregend auf den Leser wirken, wo aber ist Belehrung? Weder stellt er den Spinoza, wie er ist, richtig dar, noch entwickelt er nach sicheren Gründen seine eigene Ansicht, noch ahndet er die Schwierigkeiten, welche aus dem Gegensatze von Naturnothwendigkeit und lebendiger Gottheit entstehen. Hätte er nur Geduld oder auch Sinn gehabt, seine Naturgesetze auf mathematische Induktionen zu gründen, es wäre ihm vielleicht klar geworden, daß zwischen Dichtung und Wissenschaft ein Abgrund liege, welchen nur die von ihm so sehr gering geschätzte Kritik der Vernunft anzugeben verstand. — Sein Werk entfremdete ihm den jüngst gewonnenen Freund Jacobi eben so sehr als es Kants scharfem Urtheile nicht entgehen konnte.

Karl Heinrich Heydenreich *) will eine ausführliche und deutliche Darstellung des Spinozismus in seiner wahren Gestalt liefern und dieselbe mit einer Prüfung beschließen. Dieser erste und einzige Theil, welchem ein Leben Benedikts von Spinoza aus einer französischen Handschrift,

---

*) Er war geboren den 19. Februar 1764 zu Stolpen in Sachsen, wo sein Vater als Pfarrer wohnte. Theils zu Stolpen, theils in Dahme durch Hauslehrer erzogen, kam er, 14 Jahre alt, auf die Thomasschule in Leipzig und bezog Ostern 1782 die dortige Universität. Anfangs legte er sich neben der Philologie auf die Geschichte, vergaß sie aber bald über dem Studium der Philosophie; doch glaubte er von der Natur mehr zum Dichter berufen zu sein. 1785 ward er Magister, zwei Jahre darauf erwarb er sich das Recht, öffentliche Vorlesungen zu halten und seit 1789 lehrte er als ordentlicher Professor mit 200 Thalern Gehalt. Sein musterhafter Vortrag zog viele Zuhörer, seine schriftstellerische Thätigkeit verbreitete seinen Ruf nach außen. Eine sich häufende Schuldenlast nöthigte ihn zu übermäßigen Anstrengungen, zu denen er sich durch den Gebrauch des Opiums aufregte. Um so stärker erwachten dann die Bedürfnisse einer unterdrückten sinnlichen Natur, deren Befriedigung für ihn gar verhängnißvoll ward. So hatte er zehn Jahre gelehrt, als ihm der Buchhändler Weigand den 27. Februar 1797 wegen des nicht zur bestimmten Zeit vollendeten Werkes über den Aberglauben einen Wechselarrest geben ließ, welcher erst nach vier Wochen aufgehoben wurde. Heydenreich verließ darauf Leipzig und wohnte in Köthen, bei Landsberg und in Hubertusburg. Zwar kehrte er Michaelis 1797 auf die Universität zurück, suchte aber schon nach Verlauf des Winters um seine Entlassung nach und wählte Burgwerben, eine Stunde von Weißenfels, zu seinem künftigen Aufenthaltsorte. Hier dachte er sich zu erholen und durch literarische Arbeiten schuldenfrei zu werden; aber Entkräftung und unmäßiger Genuß des Branntweins beschleunigten das Ende eines früh geknickten Lebens. † 26. April 1801. — K. G. Schelle, K. H. Heydenreichs Charakteristik als Menschen und Schriftstellers. 1802. XVI u. 499 S. — Wohlfarth, die letzten Lebenstage K. H. Heydenreichs. 1802.

wahrscheinlich eines Arztes Lucas oder Lucae, eines Zeitgenossen und Anhängers von ihm, vorausgeht, enthält indessen nur, außer einem Einleitungsgespräch über die Abhängigkeit des Menschen, über Deismus, Pantheismus und Atheismus, die Vertheidigung einiger angegriffenen Theile desselben in dialogischer Form. Das Einleitungsgespräch zwischen Xenophanes, einem Anhänger des Spinoza, welcher zugleich an Offenbarung glaubt, und Parmenides, einem Vertheidiger der rationalistischen Metaphysik, soll den Leser auf den richtigen Gesichtspnnkt versetzen. Der Anhänger des Spinoza weiß seinem nur allzu nachgiebigen Gegner darzuthun, daß der Mensch eigentlich nie selbst wirkt, sondern immer nur Organ einer fremden Macht ist, und fremde Kräfte das Selbstgefühl hervorbringen. Ein solcher Gedanke führe in die Arme einer beruhigenden Religion; wer von ihm überzeugt ist, muß für den Glauben an das Dasein eines Gottes und eines vorsehenden Verstandes empfänglich sein. Der sogenannte Atheismus nämlich trifft am Ende mit dem Deismus in der Hauptsache zusammen. Denn der Begriff eines Wesens, welches mit dem Ganzen der Welt Eines und mit ihm gleich ewig ist und, ohne Verstand und Willen zu besitzen, die Erscheinungen derselben aus sich entwickelt, löst die der Vernunft unumgänglichen Fragen eben so befriedigend, als der deistische, nur daß dieser bequemer und faßlicher, der menschlichen Vorstellungsart anpassender sei. Dieses ganze Raisonnement ist nun weder im Sinne und Geiste des Spinoza, auf dessen System es doch vorbereiten soll, noch kann es die Einwürfe einer auf die wahren Begriffe von Freiheit und Sittlichkeit gegründeten Weltansicht gegen einen bloßen Naturalismus entkräften. Eine Abhängigkeit, welche Grundlage der Religion werde, und eine Lehre, neben welcher ein Offenbarung Platz finde, ist keine Spinozistische; und wie mag doch in einem Systeme, in welchem die Eine Substanz

aus der Nothwendigkeit ihrer Natur in unendlichen Weisen sich entwickelt, ein Sittengesetz seine Anfoderungen aufstellen und ein bedürftiges und abhängiges Wesen Hoffnungen eines seligen und vollkommenen Daseins fassen können? Es ist wohl immer besser, ein System sogleich seinen theoretischen Gründen nach darzustellen, als für dasselbe dadurch einzunehmen, daß man seine Resultate im voraus mit unseren praktischen Interessen auszugleichen sucht. — Das Gespräch über das System des Spinoza wird mit den Behauptungen eröffnet, daß sich dasselbe mit jeder Offenbarung vertrage, die Möglichkeit einer Offenbarung kein vernünftiger Metaphysiker bestreiten könne, und wir verpflichtet sind, auch den Ausspruch einer unserer Bestimmung angemessenen Offenbarung anzunehmen, wenn dieser gleich der Vernunfterkenntniß entgegensteht. Wer die Natur der Vernunft und ihre Beziehung auf Objekte erkannt hat, wird der Offenbarung nicht allein nicht bedürfen, sondern auch einsehen, daß sie nichts anderes sei, als die sich zeit- und ortgemäß geschichtlich entwickelnde Vernunft. Es war aber auch nur vor der Kritik, welche die Vernunft zur Gesetzgeberin machte, möglich, daß Empiriker und Rationalisten sich die Hinterthüre einer Offenbarung offen hielten. Die übersinnliche Welt ist uns freilich ein Geheimniß, aber einer übervernünftigen Belehrung ist kein Mensch fähig. Der bisher vielfach hervorgezogene Gegensatz von Spinozismus oder Vernunfterkenntniß und Offenbarung ist nur der in uns liegende zwischen Naturalismus und Supernaturalismus, zwischen Schicksal und ewiger Idee, welchen Kant schon befriedigend gelöst hatte. Uebrigens ist die nun folgende Ausführung mit Berührung der neuesten Streitigkeiten nur eine Kritik der Mendelssohn'schen und Herder'schen Behandlungsweise des Spinoza und keine Darstellung von dessen System. Er zeigt vorerst, daß Mendelssohn aus Mißverstand und oberflächlicher Kenntniß den Grund von

Leibnitzens vorherbestimmter Harmonie in dem Spinoza gefunden habe, weil bei ihm Seele und Leib ein und dasselbe Ding ist. Aber eben so wenig liegt in ihm die Monadologie, weil die Seelen desselben nicht mehrere besondere Wesen, sondern nur eines sind. Nachdem er dann als den Gesichtspunkt desselben die Unmöglichkeit einer Schöpfung aus Nichts aufgestellt, geht er zur Bestreitung der von Mendelssohn vorgebrachten Einwürfe über: daß es auf falschen Begriffen beruhe, die wichtigsten Erscheinungen der Körper- und Geisterwelt im mindesten nicht erkläre, in der Hauptsache nicht mehr befriedige als Schöpfung aus Nichts. In dieser Hinsicht wird der Spinozistische Begriff von Substanz, als des Einen nothwendigen Wesens, mit vielem Witze vertheidigt und das Fürsichbestehen individueller Wesen demgemäß bestritten; zugegeben, daß die Frage nach der Möglichkeit der Bewegung und der Mannichfaltigkeit in der Form der Natur nicht beantwortet werde, sowie daß Güte und Vollkommenheit, Lust und Unlust, Schmerz und Vergnügen nach seinen Grundsätzen unerklärbar seien, weil alles dieses bei ihm aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folge, wie die Bestimmung zu jeder Handlung; und der Einwurf, daß Spinoza das Unendliche der Kraft nach nicht von dem Unendlichen der Ausbreitung nach unterschieden habe, als auf Begriffen beruhend, die dieser Weltweise gänzlich verworfen habe, durchaus abgewiesen. Mendelssohns verfeinerten Spinozismus erklärt er mit Recht für gar keinen, da er nur aus einer wunderlichen Verrückung der Grundbegriffe dieses Systems hervorgehen konnte. Mit Herders Darstellung stimmt er in einigen Punkten mehr überein, findet jedoch in dessen Annahme: der Hauptfehler von Spinoza's Lehren bestehe darin, daß er dem Kartesianischen Dualismus treu geblieben sei und seine Erklärung der Materie als Ausdehnung angenommen habe, eine gänzliche Verkennung seiner Grundsätze, so wie in der Ein-

schiebung des Begriffs substantieller Kräfte eine unsichere Abhülfe. — Das Werk ist anmuthig und scharfsinnig abgefaßt und verräth eine innige Bekanntschaft mit dem Gegenstande, giebt aber nicht wie Jacobi neben der Darstellung sogleich Gesichtspunkte der Kritik desselben. Der Verfasser, welcher sich vor jetzt nur in Spinoza's System hineingedacht und gelebt hatte, war damals wohl mehr von seiner Wahrheit als Unwahrheit überzeugt, und fand ein spekulatives Vergnügen darin, die Einwürfe seiner Zeitgenossen gegen dasselbe mehr dogmatisch zu entkräften, als kritisch aufzulösen. Aus der Vorrede sowohl, als mehreren Stellen der Abhandlung ist jedoch ersichtlich, daß das jüngst begonnene Studium der Kantischen Philosophie dem talentvollen Jünglinge den Sinn und Werth kritischer Grundsätze nur erst zu enthüllen begann. So ist die Behauptung in der Vorrede bedenklich: die Resultate der Kritik der Vernunft könnten nie die herrschenden werden und dieß werde, wie ja Kant selbst andeute, durch die Naturanlage und ihre Täuschung verhindert. Das wäre also die Auflösung des transscendentalen Scheins, daß wir nach genügenden Beweisen der Unmöglichkeit der Erkennbarkeit der jenseits der Erfahrung liegenden Dinge (der Dinge an sich) doch nie und nimmer von dogmatischen Anmaßungen lassen könnten? Nein, einen solchen Ausgang hat die Kritik nicht!

In vielfacher Verwandtschaft mit diesen Verhandlungen über Spinoza und Spekulation steht auch die Schrift August Wilhelm Rehbergs *) über das Verhältniß der

---

*) Er war 1757 den 13. Jan. zu Hannover geboren. Von vielfacher Bildung beschäftigte er sich vorzugsweise mit der spekulativen Philosophie. Seine oben genannte Preisschrift, welche das Accessit erhielt, gab Merian Veranlassung, ihn zu der durch Sulzer erledigten Stelle bei der Akademie vorzuschlagen, aber Friedrich II. erwiderte: er nehme seine Köche von Han-

Metaphysik zur Religion. Derselbe hatte schon früher auf Veranlassung der von der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gestellten Preisfrage auf 1779 über das Wesen und die Einschränkungen der Kräfte eine Abhandlung verfaßt, in welcher er noch vor Jacobi den Spinozismus als den Ausgangspunkt aller dogmatischen Metaphysik, um diese selbst zu vernichten, dargestellt, zugleich aber geäußert hatte, daß alle metaphysischen Spekulationen der Religion gleichgültig seien. Theils sich zu rechtfertigen, theils diese für die damaligen Zeitläufte bedeutungsvollen Gedanken aus einander zu setzen, entstand nun obiges Werk. Es enthält kurz diesen Gedankengang: Metaphysische Spekulationen haben einen Werth in sich, es ist aber äußerst nachtheilig, die allgemein anerkannten Wahrheiten der natürlichen Religion durch sie zu erweisen. Da nun aber die Theologie auf der einen Seite mit der Sittlichkeit genau zusammen hängt und ihr auf der anderen metaphysische Untersuchungen anhängen, so müsse man entweder die Gründe des sittlichen Wohlverhaltens ganz

---

nover, Philosophen aus der Schweiz. Rehberg trat in den Staatsdienst seines Vaterlandes ein, zuerst 1783 als Sekretär des Herzogs von York, Fürstbischofs in Osnabrück, und seit 1785 bei der geheimen Kanzlei in Hannover. Dabei nahm er an allen Bewegungen seines philosophisch, pädagogisch und politisch neuernden Zeitalters literarisch einen lebhaften, aber höchst besonnenen Antheil, er wollte nur eine Umgestaltung mit Rücksicht auf die bereits geschichtlich gegebenen Grundlagen des Staatslebens. Seit 1814 geheimer Kabinetsrath und mit Bildung einer neuen ständischen Verfassung beschäftigt, trat er nach Aufhebung derselben 1820 ganz aus den Geschäften zurück. Er begab sich nach Dresden und unterwarf seine sämmtliche literarische Thätigkeit einer Revision. Nach den beiden in Italien verbrachten Jahren 1828 und 1829 beschloß er in Göttingen sich festzusetzen. Sein lebendiges Interesse an der Gegenwart bezeugten noch seine: Konstitutionellen Phantasien eines alten Steuermanns. † 9 Aug. 1836.

allein in seinem innern und unabhängigen Werthe suchen und die Gegenstände der religiösen Untersuchungen dahin gestellt sein lassen oder, da ein solcher Indifferentismus unmöglich Statt finden kann, den Beweis liefern, daß die Untersuchungen der Metaphysik die Begriffe über die Gottheit und ihren Einfluß auf die Welt zwar modificiren, die wichtigsten Lehren der Religion sich aber neben ihnen erhalten lassen. Das Wesentliche derselben besteht darin, daß in den Veränderungen der Welt Beziehung auf einen höchsten Verstand erscheint. Dieser theoretische Satz wird Grund einer praktischen Theologie und Sittenlehre, weil ein mit jenem großen Plane von Ordnung im Universo verwandter Trieb nach Ordnung und Absicht zu wirken im Menschen liege. Auf diese Verwandtschaft unseres Geistes mit dem erhabensten Geiste gründet sich alle Vervollkommnung des Menschen durch Religion. Da dieses alles gar nicht auf metaphysischen Begriffen beruht, alle metaphysischen Systeme aber nur Erklärungen der Erscheinungen sind, die uns die Erfahrung kennen lehrt, so können diese nie einen Grund abgeben, jene Erscheinungen zu leugnen oder das auf sie Gegründete zweifelhaft zu machen. Es sind daher jene Grundbegriffe der Religion mit allen Systemen vereinbar. Das System des Spinoza sei in dem Sinne atheistisch, wie jede Metaphysik; es enthält den Begriff einer persönlichen Gottheit zwar nicht, widerspricht ihm jedoch auch nicht und schließt mithin die sonst erweislichen Religionsbegriffe nicht nothwendig aus. Nach ihm existirt zwar die Welt in Gott, aber nach Ideen von Vollkommenheit, Ordnung und Schönheit; auch ist er noch weit mehr als die Welt, um die Beziehungen und Verhältnisse derselben zu umfassen. Mithin ist nach Spinoza auch Annäherung zur Vollkommenheit möglich, wie ja seine Liebe zu Gott (zu deutlicher Erkenntniß und daraus entspringender Liebe zur Vollkommenheit) darauf hindeutet. Sein eigentli-

cher Unglaube ist die Leugnung der Endursachen, weil, sie zu rechtfertigen, eine Sache existiren müßte, ehe sie existirt; aber kommt es denn hier nicht auch nur darauf an, daß die Welt mit den Ideen der Gottheit harmonire? Da er annimmt, daß die Erkenntniß der Vernunftwahrheiten den Körper überlebe, so lehrt er auch eine Unsterblichkeit. Auf dieses System führt die gewöhnliche physiko-theologische Vorstellungsart und, wie jede dogmatische Metaphysik, auch die des Leibnitz. Diese erklärt die Vorstellung für das einzig wirklich existirende; wenn aber unser Begriff vom Dasein dieses selbst ausdrücken sollte, müßte sich aus jenem alles, was im wirklichen Dasein liegt, herleiten lassen. Wenn nun nichts existirt als Vorstellungen, der unendlichen Gottheit aber vollkommne Vorstellungen von allem Existirenden beigelegt werden müssen, wodurch unterscheiden sich alsdann die Vorstellungen der eingeschränkten Wesen von den Bildern, die die Gottheit von denselben Gegenständen hat? Entweder giebt es keine unendliche Gottheit, oder es giebt nichts außer ihr. Wollen wir das Wesen eines Dinges, das nicht in Vorstellungen besteht, erkennen, so führt die Behauptung, daß wir einen Begriff von dem haben, was die Substanz an sich ist, im Gegensatze der abwechselnden Erscheinung, allemal darauf, daß es nur Eine gebe. Es kommt nämlich alle Verschiedenheit von der Erscheinung, Einheit liegt im Begriffe. Dagegen existiren die Attribute nicht in den Dingen, sondern in der Form der Erkenntniß und drücken das Wesen der Substanz noch nicht aus, da aus ihnen nicht die verschiedenen Accidenzen erhellen. Kurz, es ist unmöglich zu beweisen, daß nur Eine Substanz existire. Eben so unmöglich ist aber auch der Beweis, daß es mehrere gebe. Kant hat gezeigt, daß die Begriffe der Metaphysik nur als Ideen zu behandeln sind, deren Objekte gänzlich außerhalb der möglichen Erfahrung und der Grenzen unserer Erkenntniß liegen. Denn unsere Begriffe vermögen schlechterdings

nicht das Wesen eines Dinges außer der Vorstellung auszudrücken. Aus der Betrachtung der sinnlichen Erscheinungen gemäß den Begriffen Substanz, Ursache und Gemeinschaft ergiebt sich, daß jene mit etwas zusammenhängen, was kein Gegenstand der sinnlichen Erscheinung sein kann und durch die Ideen von Dingen an sich, von Kraft und von einem unendlichen Wesen ausgedrückt wird. Diese Ideen sind aber gar keiner erkennbaren Bestimmung fähig und führen nicht bis zur Erkenntniß ihrer Gegenstände außer der Erfahrung und zu einem apodiktischen Beweise der Existenz Gottes. Obgleich also das Ganze der Erscheinungen etwas außer ihm bedarf, worin es gegründet ist, so ist doch diese Idee an sich für die Religion ganz unbrauchbar, wenn nicht zu ihr erst der Begriff des vollkommensten Verstandes und Willens willkürlich gesellt werde. Er beweist nun, ohne metaphysische Ideen einzumischen, aus der menschlichen Natur, daß es natürlich sei, einen höchsten Geist anzunehmen, der das Ganze der Erscheinungen in allen seinen Theilen vollkommen deutlich erkennt und durch Begriffe des Verstandes in einem höchsten Bewußtsein vereinigt. Die Betrachtung der Art dieser Vereinigung leitet ihn zur Bestreitung des Optimismus, der Lehre, daß die wirkliche Welt die vollkommenste unter mehreren gedenkbaren sei, und, da dieser sich auf unrichtige Begriffe von den moralischen Eigenschaften des höchsten Wesens stützt, zur Untersuchung des Begriffs der moralischen Vollkommenheit. Dieser bezieht sich auf den Willen, ohne Empfindung des Vergnügens und Mißvergnügens aber will der Mensch nichts, jede einfache Bedierde ist an sich gut. Werden jedoch mehrere Begierden in einen Begriff verbunden, so sind diejenigen Begriffe und damit verknüpften Begierden sittlich gut, welche gedenkbar, vernunftmäßig sind; die Verbindung widersprechender Begierden in einem Begriffe erzeugt hingegen das sittlich Böse. Es ist mithin keine Be-

gierde ohne Rücksicht auf ihre Folge sittlich gut oder übel. Aus dem Satze des Widerspruchs, wobei jeder seiner Einsicht überlassen bleibt, entspringt also die Sittlichkeit der Handlungen, die Triebfeder aber derselben, welche den Willen bestimmt, ist das mit der Erkenntniß verbundene, von subjektiven Bedingungen unseres Zustandes abhängige Vergnügen. Wir müssen die Triebfeder des Willens so viel möglich mit dem Gesetze der Vernunft in Uebereinstimmung bringen. Die höchste moralische Vollkommenheit läßt sich nur in dem Wesen gedenken, welches mit seinem Verstande alles umfaßt und alle Verhältnisse gleich deutlich erkennt, dessen Empfindungen nicht durch einzelne Theile der Sinnenwelt bestimmt werden, sondern durchs Ganze. Es bedürfe keiner Hebung des Widerstreits zwischen Sittlichkeit (Vernunft) und Sinnlichkeit; man muß beide nehmen, wie sie sind. Wenn wir nun auch die Lehre von der besten Welt aufgeben müssen, so finden wir Zufriedenheit mit der Welt in der Ueberzeugung, daß nirgend etwas anders sein konnte, als es ist. Er schließt mit der jede äußere Belehrung ablehnenden Behauptung, daß alle Gotteserkenntniß und Verehrung von der Erkenntniß der moralischen Gesetze in uns ausgehe.

Diese kleine, aber inhaltreiche Schrift drängt in einer abgerissenen, lose zusammenhängenden und daher das Verständniß erschwerenden Darstellung eine solche Fülle von Ansichten und Urtheilen über philosophische Systeme und Aufgaben zusammen, daß es schwer hält, die Uebersicht und den eigentlich fortschreitenden Gedankengang zu behalten. Die Hauptabsicht derselben ist indeß zu zeigen, daß Religion von allen metaphysischen Spekulationen unabhängig und mit allen Systemen derselben vereinbar sei. Wenn die erste Behauptung richtig wäre, so könnten wir die letzte auf sich beruhen lassen; denn welches Interesse nöthigte uns nachzuforschen, ob beide in einem Ziele zusammentreffen? Oder sind nur

geschichtlich oder auch aus nothwendigen Gründen in jedem Systeme dieselben religiösen Grundgedanken? Verstehen wir unter Religion auch nur die religiösen Gefühlsstimmungen, wie sie gleichsam als Naturlaute des irdischen Daseins sich aus der selbst ungebildeten Menschenbrust hervordrängen, so gehen dieselben zwar jeder Spekulation vorher, ruhen denn aber doch auf einer theoretischen Grundlage, welche in geschichtlicher Gestalt als Mythologie und Dogmatik hervorgetreten ist. Es wird sich also eine solche Unabhängigkeit gar nicht behaupten lassen; ein jeder Versuch sich über jene religiösen Stimmungen zu verständigen oder das Bemühen ihren Quellen und Gründen nachzuforschen, führt in die Gleise der Spekulation. Rehberg glaubt einen von metaphysischen Begriffen unabhängigen Beweis vom Dasein Gottes geliefert zu haben, daß nämlich alles Existirende von einem höchsten Verstande gedacht werde. Derselbe ruht jedoch auf metaphysischen Sätzen und ist nebenbei nur eine Wiederholung des von Mendelssohn in den Morgenstunden aufgestellten. Dem Einwurfe, daß bei allem Wandel der Systeme die religiösen Vorstellungen im Wesentlichen dieselben bleiben, ist leicht zu begegnen. Die Behauptung gilt nämlich nur so lange, als wir die im menschlichen Herzen liegenden Keime zu ihnen von ihren äußeren Entfaltungen unterscheiden. Denn sonst haben wir, was Reinigung der Begriffe, Ausdrucksweisen und Bewahrheitung betrifft, die Stimme aller Zeiten gegen uns. Und das war es wohl auch, was dem jungen Denker vorschwebte, als er, von Spinoza, Kant und Jacobi angeregt, sich zur Abfassung dieses Werkes anschickte. Worin wird also das Wesen einer Religion zu setzen, und aus welchen Quellen abzuleiten sein, so daß alle metaphysischen Systeme mit ihr vereinbar sind? Er meint, in den Weltveränderungen erscheine Beziehung auf einen höchsten Verstand und im Menschen liege ein verwandter Trieb nach Ordnung und Absicht

zu wirken. Diese Begriffe haben schwerlich zur Erweckung von Religion und Sittlichkeit die Veranlassung gegeben, auch vermögen sie nicht, das Menschenherz zu beruhigen oder zu erheben. Der Gedanke des Göttlichen entspringt vielmehr stets aus dem Gefühle menschlicher Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit im Kampfe mit den Kräften der Natur und im Wechselverkehre der Gesellschaft, und läutert sich dann bis zur feinsten sittlichen Reinheit hinauf. Es würde aber eine solche Einsicht nie entstehen, wenn der Mensch nicht in sich die Idee des Absoluten trüge, nach deren Maßstabe er sich abschätzt. Von sich ausgehend entdeckt er also seine Beziehung auf etwas Höheres, ohne daß man doch sagen kann, jene Idee stamme aus der Erfahrung. Sie erwächst auf praktischem, bei weiterer Bildung wohl auch zugleich auf ästhetischem Boden; der Spekulation fällt sie anheim, sobald wir den Gedanken des Absoluten in bestimmten Vorstellungen aufzufassen suchen. Hier tritt dann eine Spekulation der anderen gegenüber von den ersten Aeußerungen des principlos urtheilenden Verstandes bis zur feinsten Dialektik. Sollten sich nun durch alle Gestalten derselben die der Religion wesentlichen Grundbegriffe hindurchziehen? Erstlich ist schon Streit darüber, welche es sind, und noch mehr, in welchem Ausdrucke sie zu fassen sind. Und schwerlich möchte jemand die von Rehberg angegebenen für die einzigen, ja selbst nur als solche anerkennen. Dann war ja z. B. Jacobis erster Satz: Spinozismus ist Atheismus, demzufolge er gerade dieses System zur Wahrung der wichtigsten Interesse für unzureichend erachtete. Dessenunerachtet versucht Rehberg obige Behauptung zu erweisen. Er beschränkt sich dabei nur auf Spinoza, Leibnitz und Kant, und zeigt, daß der erste seinen Begriffen nicht widerspreche, der zweite auf ihn zurückkomme und der letzte weder für noch wider die Religion etwas enthalte. Im Grunde meint er, jede dogmatische

Philosophie sei spinozistisch, durch die Kantische aber sei jede Erkenntniß der Dinge an sich abgeschnitten, somit aber das Verhältniß der Metaphysik zur Religion auf immer festgestellt. Wenn aber auch jenes Statt hat, so bleiben ja spekulativ die Ideen, obschon ohne objective Realität, doch in der Reinheit stehen, wie ihrer die praktische Vernunft bedarf. Er unterscheidet zwar Erscheinung und Ding an sich, versteht aber unter letzterem nur das Ding außerhalb der Vorstellung. Hätte er beides in dem Sinne einer sinnlichen und übersinnlichen Ordnung genommen, so würde er weder seine Theorie der Sittlichkeit aufgestellt, noch den Optimismus bestritten haben. Wenn Gedenkbarkeit einer Begierde den Begriff der Moralität ausmachen soll, so ist das erstlich nur eine logische Bestimmung und dann fragt sich immer noch, worauf beruht sie? Wäre aber die Idee der besten, d. i. der sittlichen Welt ein Hirngespinnst, so wäre es auch die der Tugend. — Trotz der Versicherung, daß uns die Dinge an sich unbekannt sind, traut er sich doch eine Einsicht in ihre Natur zu. Er sagt uns, daß der Grund alles Existirenden zwar in der Gottheit, allein nicht in seinen Vorstellungen zu suchen sei. Ueberhaupt legt das ganze Werk Spinozistische Begriffe zu Grunde, ohne ihnen doch ihren ursprünglichen Sinn zu lassen, um den Unglauben mit dem Glauben auszusöhnen. Eine oft wiederkehrende Behauptung schränkt er so ein: jede dogmatische, d. i. aus Begriffen demonstrirte Philosophie führe auf den Spinozismus. — Ich glaube, es wird ein jeder diese allerdings anregende Schrift um so unbefriedigter aus der Hand legen, je gespannter er auf die Beantwortung der Hauptfrage, welche durch Kants Kritik und Spinoza's Wiedererweckung Wichtigkeit und Bedeutung erhalten hatte, war. In den sämmtlichen Schriften, einer geistvollen Musterung seiner literarischen Laufbahn, schreibt der Verfasser (Bd. I, S. 16): Engel, welcher nach

Durchlesung seines Buches ihm sagte: Sie wollen also die Religion zur Poesie machen, habe ihn verstanden. Sollte ihm damals schon dieser Gedanke vorgeschwebt haben, so hat er ihm doch nicht diejenige Klarheit gegeben, welche den wahren Sinn nicht verfehlen läßt.

Joh. Alb. Hinr. Reimarus*), Sohn des berühmten Wolfenbüttelschen Fragmentisten und Bruder der Freundin Jacobi's, Elise, durch deren Hände der Briefwechsel zwischen ihm und Mendelssohn ging, ward durch die angeregten Streitigkeiten und Kants Einschränkung der Grenzen unseres Forschens bewogen, einen Beitrag zur näheren Untersuchung der Gründe der menschlichen Erkenntniß zu entwerfen, um eine so wichtige Frage noch weiter von allen Seiten zu erörtern. Seine Darstellung ist diese: In der anschauenden Erkenntniß oder Empfindung liegt keine unmittelbare Gewißheit, über Wahrheit und Falschheit einer solchen Offenbarung entscheidet der Vernunftgebrauch. Die Sinne liefern den Stoff, bei dessen Auffassung das Wahrnehmungsvermögen nicht in den Werkzeugen liegt, sondern die Denkkraft mitwirkt; jede Erkenntniß ist also schon ein Urtheil der Vernunft. Wir nehmen nur die Veränderungen unseres denkenden Wesens wahr und gelangen zu Erkenntnissen, die mittelst Vergleichung des Zusammenhanges der Wahrheiten geprüft und berichtigt werden müssen, erst nach und nach. Eine besondere Quelle der Evidenz im Menschen, ein eigener innerer Sinn für das Unsichtbare ist nichts anderes als der gesunde Menschenverstand. Dieser aber ist nur unentwickelter Vernunftgebrauch, der bald berichtigt werden muß, bald durch Ueberschauung des Ganzen uns orientirt. Die Einbildung einer Offenbarung durch inneres Licht oder Gefühl, sowie Geschichtser-

---

*) Geboren zu Hamburg 1729, studirte in Göttingen Medicin und ließ sich nach einem Besuche in England als praktischer Arzt in seiner Vaterstadt nieder. † 1814.

zählung, Tradition, Vätersagen geben keine zuverlässige Gewißheit; alles muß an Gesetzen der Vernunft, als dem einzigen Probesteine der Wahrheit, geprüft werden. Auch die Erkenntniß des Daseins Gottes entspringt aus der Vernunft. Von der inneren Veränderung aus schreiten wir gemäß der Voraussetzung eines Grundes und in Gegensätzen schließend zum Dasein übersinnlicher Gegenstände als wirkender fort. Das Gesetz des zureichenden Grundes oder einer Ursache ist ein nothwendiges Vernunftgesetz und erstreckt sich weiter, als auf die bloße Folge der Erscheinungen in unseren Gedanken. Weil nun Kant alles in Erscheinungen verwandele und das unbekannte x ihm sogar = o werde, so weist er aus dem Selbstbewußtsein die Ueberzeugung von unserem eigenen Dasein als einem wirklichem Wesen, dessen Natur wir aus seinen Kraftäußerungen erkennen, und die von dem Dasein äußerer Dinge darin auf, daß ihr Wahrnehmen nicht aus unseren Gedanken entspringt und das Beharrliche und der Zusammenhang von Ursache und Wirkung in den Gegenständen selbst liegen muß. Dieß ist der Uebergang aus der Sinnenwelt in die Verstandeswelt, deren Wirkungen und Beziehungen auf uns wir empfinden. Dabei ist aber unser subjektives Urtheil doch objektiv in der Wirklichkeit der Dinge gegründet. Auf dem Grunde der Vernunftgesetze erweitern wir also unsere Erkenntnisse sogar über die Grenzen der Erfahrung hinaus, denn daß ein Gegenstand außerhalb derselben liegt, setzt ihn nicht außer den Grenzen der Schlußfolge, bis zur ersten selbstständigen Quelle von Allem, die nur eine sein kann. Also führt uns Vernunftgebrauch, Zusammenhang der Wahrheiten und Widerspruch bei Voraussetzung des Gegentheils, hauptsächlich auf kosmologischem Wege, auf das Dasein eines unabhängigen nothwendigen Urgrundes, als eines kraftäußernden Wesens. Der Begriff von ihm und seinem Verhältnisse zur Welt ist demgemäß zu fassen, daß wir alle Einschränkungen tilgen, dabei aber doch unsere Vorstellungsart zu Grunde legen, z. B.

Verstand und Willen nebst Absicht auf das Wohlsein empfindender Wesen. Aus unserer Beschränktheit im Verhältnisse zu ihm entsteht dann Gebet, Dank, Verehrung. An diese Darstellung knüpft er nun eine Betrachtung der Lehre Spinoza's. Er meint, seine Vorstellung von Substanz sei nur eine Abstraktion und Zusammenfassung im Begriffe, das widerstreitende besondere Denken könne in keinem absoluten beisammen sein, die Unzertrennlichkeit des Ganzen werde mit Untheilbarkeit verwechselt, allgemeines Wesen und unbestimmte Kraft sei nichts. Doch, schließt er, dürfen wir nicht aufhören, über göttliche Dinge nachzudenken und durch Vernunftgebrauch die Religion zu berichtigen; solche Untersuchungen können uns nur zu größerer Vollkommenheit führen.

Dieses kleine Werk ist zunächst zwar gegen Jacobi und Wizenmann gerichtet, läßt sich aber auch auf Widerlegung Kant's und Spinoza's ein, wie es denn mancherlei berührt, was die Zeitereignisse an die Hand gaben. Hauptsächlich vertheidigt Reimarus den Vernunftgebrauch und die Vernunftgründe gegen eine unmittelbare Gewißheit und die von Kant hinsichtlich der Erkenntniß übersinnlicher Gegenstände gesteckten Grenzen der Vernunft. Ein so feiner und unbefangener Beobachter er nun ist und so lichtvoll er die gangbaren philosophischen Meinungen der durch die Empiriker mit Gehalt bereicherten Wolfischen Philosophie darstellt, so ist er doch weder in Jacobi's und besonders des Freiwilligen Gedankengang, welcher beide aller Demonstration eine unmittelbare Gewißheit vorauszuschicken nöthigte, noch in den Sinn der Kantischen Transscendentalphilosophie eingedrungen. Seine Hauptfrage ist, ob eine unmittelbare Gewißheit oder ein Vernunftgebrauch der Grund der menschlichen Erkenntniß sei. Außerdem, daß die Frage in diesen Ausdrücken und in dieser Fassung etwas zweideutiges hat, so ist doch gewiß, daß wir Wahrnehmungen angestellt haben müssen, ehe wir sie berichtigen können und daß die Ueberzeugung von dem

Dasein der Dinge und Gottes aus keinem Schlusse quillt. Nächstdem bedarf die Erkenntniß der Entwickelung und oftmals der Berichtigung und dabei werden wir allerdings der Thätigkeiten des denkenden Verstandes nicht entbehren können. Gegen Kant hat er viel zu erinnern. Er meint, der Begriff von Raum sei nur relativ, theilweise entstanden und erweitert; er sieht nicht, wie er eine Vorstellung a priori sein könne, da er doch aus Empfindung geschöpft sei; auch die Farben seien Form der Gesichtsvorstellung ohne reine Anschauungen zu seien. Wird hier nicht der transscendentale Grund, welcher der erfahrungsmäßigen Entwickelung einer Vorstellung vorhergeht, verkannt und der Kunstausdruck Anschauung gemißdeutet? Aller Fortschritt der Mathematik sei Entwickelung der Voraussetzungen nach Einstimmung und Widerstreit; 7 + 5 ist 12, weil es Einerlei ist. Ja wohl! aber eingesehen wird dieß nur in der reinen Anschauung. Er unterscheidet mit Kant Erscheinung und ein Etwas, das zu Grunde liegt und klagt, daß dieses für uns gleich oder einerlei (= x) sei und endlich gar nichts (= o) werde. Das Letztere ist ein offenbarer Mißverstand. Wenn einem Dinge eine Bestimmung abgesprochen wird (transscendentale Idealität des Raumes), hört somit das Ding selbst auf. Die erste Behauptung, daß der transscendentale Gegenstand überall einerlei sei, würde eine Einsicht in das Wesen der Dinge an sich voraussetzen, welche ja gerade geleugnet wird. Daß wir von ihnen, nach Abziehung aller der Erscheinung anheim fallenden Bestimmungen nichts zu sagen wissen, macht sie zwar gleich unbekannt, aber nicht einerlei. Nicht das denkende Ich ist Erscheinung, wie er Kant mißversteht, sondern das zeitlich sich verändernde und erkennende. Eigentlich aber liegt der Fehler des ganzen Einwandes darin, daß er jenen Unterschied von Erscheinung und Ding an sich dem von Veränderlich und Beharrlich gleich setzt, die Bedeutung der Kategorien und ihre Beziehung auf Anschauung auch nicht von ferne einsieht und daher die Beschränkung aller

Erkenntniß auf mögliche Erfahrung verwirft. Die Grundsätze, durch welche er über diese hinauszukommen gedenkt, z. B. der Satz des zureichenden Grundes, sind nur von empirischer, nicht transscendentaler Bedeutung. Zuletzt würde er auch keine Uebereinstimmung der Vernunftgesetze mit dem Wesen der Dinge angenommen haben, wenn er selbst nur seine Voraussetzung, daß wir einzig unsere Beziehung zu den Dingen erkennen, festgehalten hätte.

So vielen Widerspruch, ja Verketzerung auch Jacobi erdulden mußte, so hatte er sich doch schnell einen bedeutenden Namen erworben. Er war auf einmal als ein höchst belesener und selbstdenkender eifriger Wahrheitsforscher aufgetreten und hatte mit Streit begonnen. Als einen Gegner von Kant hatte er sich noch nicht gezeigt, diesen „Herkules unter den Denkern“ vielmehr zur eigenen Rechtfertigung als Autorität herbeigezogen. Entschieden verwarf er dagegen alle materialistische Philosophie, war den Männern der Aufklärung abhold und fand auch in einer rationalistischen Philosophie die Bedürfnisse des Herzens nicht befriedigt. Die Anlage zu einer edleren Empfindsamkeit zog ihn zu einer Partei hin, zu welcher Hamann, Lavater, Herder, Schlosser, Claudius gerechnet werden müssen. Alle diese Männer bemühten sich auf dem Grunde des Christenthums die Religion in eine ästhetische Hülle zu kleiden und verdeckten den klaren Gedanken durch eine Bilder- und Gefühlssprache. In die Zeiten der Aufklärung brachten sie, wie man damals glaubte, ein seltsames Dunkel, und einer reinmoralischen Religion, wie sie Kant anstrebte, widerstanden sie um so mehr, als das Positive der Träger ihrer religiösen Bildung gewesen war. Zu dieser Partei zählten insonderheit seine Berliner Gegner den Verfasser der Briefe über die Lehre des Spinoza. Andere konnten sich in den Gebrauch der Worte Glaube und Offenbarung, denen doch immer eine theologische Nebenbedeutung anhänge, nicht finden. Die Anhänger der Kantischen Lehre und

Kant selbst faßten die Meinung, er wolle der Philosophie einen Glauben entgegenstellen, der nicht in der Vernunft begründet ist; am wenigsten aber wollte ihnen einleuchten, daß eine consequente Spekulation nothwendig auf Spinozismus hinaus laufe. Jacobi ward mithin von vielen Seiten her aufgefodert, sich näher zu erklären, um nicht ferner mißverstanden oder gar mißhandelt zu werden; ja, die Art seines Auftretens erheischte eine weitere Ausführung der nur angedeuteten Gedanken. Worauf gründet er seinen Einspruch? welche Lehre bietet er selbst dar? Er antwortet in dem Gespräche: David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus und der zweiten Auflage der Briefe über die Lehre des Spinoza. Das Gespräch behandelt mehrere lose an einander hängende Gegenstände. Er beginnt mit Beleuchtung der Beschuldigung, er habe einen blinden Glauben, einen auf Ansehen gestützten Beifall ohne Gründe oder eigene Einsicht gelehrt. Es könne aber, was keines strengen Beweises fähig sei, wie das Dasein wirklicher äußerer Dinge, nur geglaubt werden, und dieser Wortgebrauch finde sich für ganz dieselbe Sache auch bei Hume, welcher Glaube (belief) die Empfindung oder das Gefühl bei der sinnlichen Wahrnehmung nennt. Der entschiedene Realist, der auf das Zeugniß seiner Sinne äußere Dinge unbezweifelt annimmt, kann die Gewißheit dieses Faktums nicht schicklicher, als mit dem Worte Offenbarung ausdrücken, welche eben deswegen eine wahrhaft wunderbare genannt zu werden verdiene, weil wir wirkliches Dasein wahrnehmen. Dabei stimmen unsere Vorstellungen mit ihren Gegengenständen überein, auch stützt sich die Ueberzeugung von dem wirklichen Dasein der Dinge außer uns nicht auf den Schluß von der Wirkung auf die Ursache, sondern ist eine unmittelbare. Ich und Du, inneres Bewußtsein und äußerlicher Gegenstand, sind beides in demselben Nu, ohne vor und nach, ohne irgend eine Operation des Verstandes, bei der ersten und einfachsten Wahrnehmung in der Seele sogleich da. Was leitet uns nun

auf den Begriff von Ursache und Wirkung? Hier unterbricht eine interessante Episode über den Gang und die Richtung seiner philosophischen Bildungsgeschichte den Fortgang, welche uns fast zu der Vermuthung führen könnte, ob nicht selbst seine eigensten Gedanken den früheren Schriften Kants entsprossen sind, z. B. daß aus dem Begriffe eines Dinges noch nicht sein Dasein erhelle. Er fährt im obigen Zusammenhange fort. Das Entstehen eines wirklichen Dinges in der Zeit, die wirkliche Folge der Dinge läßt sich nicht so wie die ideale Folge der Bestimmungen unserer Begriffe aus ihrer nothwendigen Verknüpfung in Einer Vorstellung erklären, weil in der Natur sonst alles zugleich wäre. Die Vorstellung von Ursache und Wirkung erhalten wir durch die Erfahrung von uns selbst als handelnden Wesen. Ihre Nothwendigkeit beweist er so. Er legt vier Sätze zum Grunde. Zum menschlichen Bewußtseyn gehört außer dem empfindenden Dinge noch ein wirkliches Ding, welches empfunden wird; wo nun zwei wirkliche Dinge, die außer einander sind, in einander wirken, da ist ein ausgedehntes Wesen. Mit dem Bewußtsein einer jeden endlichen Natur wird also ein ausgedehntes Wesen gesetzt, folglich muß auch die Vorstellung desselben allen gemein sein und ist eine objektiv wahre. Wesen, deren Mannigfaltiges wir in einer Einheit unzertrennlich verknüpft sehen, heißen Individuen; zu ihrer Wirksamkeit außer sich gehört Berührung und wo diese ist, da ist Undurchdringlichkeit von beiden Seiten, Widerstand, Wirkung und Gegenwirkung. Die beiden letzten sind die Quelle des Successiven und der Zeit. Wo also einzelne sich selbst offenbare Wesen in Gemeinschaft stehen, da sind auch die Begriffe von Ausdehnung, Ursache und Wirkung und Succession in ihnen nothwendig vorhanden und zugleich von objektiv wahrer Bedeutung. Nach einem bitteren Ausfalle auf den transscendentalen Idealismus, eine Subjektivitätslehre, die alle Ansprüche an Erkenntniß der Wahrheit bis auf den Grund ausrottet und für

die wichtigsten Gegenstände nur einen solchen blinden ganz erkenntnißleeren Glauben übrig läßt, geht er an eine Darstellung und Entwickelung Leibnitzischer Vorstellungsweisen. Zuvor eine Erörterung der Vernunft. Vernunft geht aus Sinnlichkeit hervor und alle Vernunfterkenntniß des Wirklichen außer uns wird uns geradezu durch die Darstellung des Wirklichen selbst gegeben und unsere Vorstellungen von Gegenständen außer uns sind nur Kopien der unmittelbar wahr genommenen wirklichen Dinge. Nur in der Beziehung auf sie liegt Wahrheit und Gewißheit; Beschäftigung mit bloßen Vorstellungen verleitet zum philosophischen Träumen. Bei diesem Begriffe von Vernunft ist er zugleich Leibnitzens Lehre von der vorherbestimmten Harmonie, den Monaden und den angeborenen Ideen zugethan. Es sind nämlich nach Leibnitz alle erschaffenen Geister mit einem organischen Leibe der Beziehung zum Universum wegen vereinigt, da aber die äußeren Gegenstände unser Wahrnehmen selbst nicht hervorbringen können, so muß die denkende Kraft in uns jede Empfindung, jeden Begriff als solchen selbst und allein hervorbringen. Das denkende Wesen hat mit dem körperlichen keine Eigenschaft gemein, folglich können beide gegenseitig keine Beschaffenheit von einander annehmen. Monaden sind substantielle Formen eines organischen Wesens, wodurch es zur objektiven Einheit als unum per se verbunden wird. Die Seele ist eine gewisse bestimmte Form des Lebens; alle wahrhaft wirklichen Dinge in der Natur sind organische Wesen. Die angeborenen Ideen erklärt er so. Jedes erschaffene einzelne Wesen bezieht sich auf eine unendliche Menge anderer einzelner Wesen, alle wahrhaft wirkliche Dinge sind einzelne Dinge und als solche lebendige; wie folglich ein Individuum gesetzt wird, so müssen nothwendig zugleich in ihm die Begriffe von Einheit und Vielheit, von Thun und Leiden, von Ausdehnung und Succession gesetzt werden, sie sind ihm angeboren. Mit dem höheren Grade des Bewußtseins, mit dem wir uns von äußeren Gegenständen un-

terscheiden, steigt Leben, Vernunft und Persönlichkeit. Aber aller Vernunftgebrauch beruht auf Erkenntniß des Positiven und Wirklichen, dem selbst jene allgemeinen Begriffe angehören. Die reinste und reichste Empfindung hat die reinste und reichste Vernunft zur Folge, deren lebendiges Princip eine Welt in einem untheilbaren Punkte zusammenfaßt und auf einen Quell alles Lebens, einen Schöpfer als reinen Geist hinweist. Dabei muß unsere Vernunft mit der sinnlichen Empfindung anfangen und beständig darauf gestützt bleiben; eine unwandelbare objektive Vernunft hält die subjektive mit Gewalt im Gleise. Sich allein überlassen, würde sie von göttlichen Dingen und einer zukünftigen Welt ganz abkommen. Mit der vollkommeneren Empfindung erhalten wir Gottesahndung, Ahndung dessen, der da ist, eines Wesens, das sein Leben in ihm selbst hat. Von da her weht Freiheit die Seele an und die Gefilde der Unsterblichkeit thun sich auf. — Damit bricht das Gespräch ab.

Die Beilage über den transscendentalen Idealismus ist für die Fortentwickelung der Philosophie wichtiger geworden, als das ganze Büchlein selber. Sie enthält Anfoderungen, denen späterhin allerdings volle Genüge gethan worden ist. Er meint, der Kantische Philosoph verlasse den Geist seines Systems, wenn er von Gegenständen sagt, daß sie Eindrücke auf die Sinne machen und Vorstellungen zu wege bringen, da ja der empirische Gegenstand als Erscheinuug nicht außer uns vorhanden sein kann und wir vom transscendentalen nichts wissen. Dabei läßt sich ohne diese Voraussetzung auch in diese Philosophie kein Eingang finden, denn was bedeutete sonst Sinnlichkeit? und mit ihr nicht darin bleiben. Es ist dieß unmöglich, weil ihr die Ueberzeugung von der objektiven Gültigkeit unserer Wahrnehmungen von Gegenständen außer uns als Dingen an sich und ihrer Verhältnisse als realer objektiver Bestimmungen und nicht blos als subjektiver Erscheinungen zu Grunde liegt. Wird auch eingeräumt, daß diesen ein transscendentales Etwas als Ur-

sache entspricht, so bleibt doch verborgen, wo diese Ursache und von was für Art ihre Beziehung auf die Wirkung sei, zu geschweigen, daß alle unsere Erkenntniß platterdings keine wahrhaft objektive Gültigkeit hat. Da nun obige Voraussetzung sich mit diesem Lehrbegriffe nicht vereinigen läßt und mit ihr der transscendentale Idealismus zu Grunde geht, so muß sein Bekenner sie fahren lassen, keine Dinge als im transscendentalen Verstande außer uns vorhanden annehmen oder mit sich selbst in wahrhaft unaussprechliche Widersprüche gerathen.

Der Inhalt dieses Gespräches ist also ein äußerst reichhaltiger. Es wird von der Natur des Glaubens und der Offenbarung, der Wahrnehmung äußerer Gegenstände, der Deduktion der Begriffe a priori, besonders der Ursache, der reinen Vernunft, der vorherbestimmten Harmonie, den Monaden, den angeborenen Ideen, der Gottesahndung, in dem Zusammenhange einer allerdings kunstvollen, aber doch losen Gesprächsform gehandelt. Der Zweck sollte eine Rechtfertigung und nähere Erläuterung eigener bereits vorgetragener Gedanken, ja wohl gar eine Ausfühung der durch Leben und Studium ihm gewordenen von den gangbaren abweichenden Ansichten sein. Davon zeigt sich nur eine geringe Spur. Er giebt uns, untermischt mit einzelnen eigenen Sätzen und auf sie gestützt, was er sich aus Anderen zu seinem Behufe herausgelesen hat. Statt sich gegen mancherlei Anklagen zu vertheidigen, d. h. Erklärungen und Gründe anzugeben, weiß er etwas Besseres, die Autorität eines nüchternen Wahrheitsforschers. Es führt ja nur in einen geschichtlichen oder philologischen Streit hinein, ob Hume mit seinem Worte belief denselben Begriff verband, wie Jacobi, und ob dieser Ausdruck dem deutschen Glauben entspreche. Rehberg behauptet gewiß mit Recht, daß das englische Wort von dem theologischen Renbegriffe, welcher dem deutschen anhänge, frei sei. Jedoch abgesehen davon, was will diese Autorität hier besagen? Hume wollte Wahrnehmung von Einbildung unterscheiden, Jacobi

aber unmittelbare Gewißheit und mittelbare oder Demonstration. Ueberhaupt that er nicht wohl, sich in einem Falle, wo man deutliche Auseinandersetzung erwartet, hinter eine Autorität zurückzuziehen. Sollte ein anderer schon früher auf dieselbe Ansicht des Gegensatzes von Demonstration und Glauben, wie sie in den Briefen über die Lehre des Spinoza angeregt wird, gerathen sein? Und Hume's Erörterungen sollten ein ebenso ausreichendes Mittel gegen Spinoza's Atheismus sein, als es Jacobi in seinem Glauben gefunden zu haben sich rühmte? Unmöglich! Denn was hat die von dem Schotten nach der Erfahrung geschilderte Natur der sinnlichen Wahrnehmung, welche durch eine Empfindung oder ein Gefühl stets mit der Ueberzeugung von dem wirklichen Vorhandensein ihres Gegenstandes begleitet ist und darin von der Einbildung sich unterscheidet, mit jenem gemein? Hume's einfache und durchaus richtige Aeußerungen versteht ein jeder, schwerer ist es einzusehen, in welchem Sinne Jacobi sich dieselben aneignet und mit seinen früheren Behauptungen verbindet. Da er Vernunft und Dasein gegenüberstellt, von denen jene ganz leer ist, durch dieses aber die ganze Fülle der Erkenntniß uns offenbar werde, so muß auch die Art, mit welcher wir uns von Vernunftwahrheiten überzeugen und das Dasein auffassen, verschieden sein. Die erste wird immer eine vermittelte (Demonstration) sein, über ihr liegt aber eine unmittelbare, welche eben deswegen ein Glauben ist, weil das Beweisen aufgehört hat. Ehe man indessen glauben kann, muß man doch etwas wahrgenommen, empfunden haben. Was nun Hume für den einzelnen Fall der sinnlichen Evidenz erhärtete, das dehnte Jacobi auf die gesammte Erkenntniß aus. Denn er macht Freiheit und Dasein Gottes, ich möchte sagen, eben so sehr zu einer Thatsache als die Wirklichkeit eines einzelnen sinnlichen Gegenstandes. Ja, er gründet die Vollkommenheit der Vernunft auf einen Sinn, sucht in den sinnlichen Verhältnissen der Wesen zu einander den Ursprung der allgemeinen und

nothwendigen Erkenntnisse und erbaut auf dem Glauben und der Wahrnehmung des Wirklichen einen dem transscendentalen Idealismus entgegengesetzten Realismus. Ohne diesen würden Sein, Leben und Wahrheit schwinden und nur Gedankenwesen bleiben. Außer den Ausführungen Leibnitzischer Gedanken, von denen man nicht recht weiß, ob er sie darstellen, erläutern oder zur Grundlage eigener Spekulation benutzen will, liegt in diesem Buche wol die Summe seiner ganzen Philosophie. Aus einigen psychologischen und logischen Beobachtungen, welche auf eine richtige Auffassung der Thatsache des Erkennens, die Ursprünglichkeit einer unmittelbaren bis auf Gott und Freiheit ausgedehnten Erkenntniß und Gewißheit sich beziehen, hervorgegangen ist sie ihrem letzten Grunde nach ein mystischer Empirismus, welcher seine Stütze nur in Jacobi's religiöser Gesinnung fand. Eine solche Philosophie will ihrem Endergebnisse nach erlebt sein; wir werden Gottes inne durch ein göttliches Leben. Daher denn auch der enge Zusammenhang mit Erfahrung und in ihr gegebener Wirklichkeit, und auf der anderen Seite dann wieder dieß strenge Festhalten an den religiösen Ideen in ihrer Reinheit. Es ist nur der ihn belebende in geschmackvoller Sprache scharf abgeprägte Geist, dem wir huldigen; die Belehrungen, welche er darbietet, bestehen in vielseitigen Anregungen zu eigenem Nachdenken und knüpfen sich immer an fremde Gedanken an.

Mit der zweiten Ausgabe der Briefe über die Lehre des Spinoza vollendete er nun seinen ersten Auslauf. Außer der im ersten Theile durch Briefe vervollständigten Geschichtserzählung erhält sie im zweiten den Gegenstand der Verhandlung selbst erweiternde, erläuternde oder tiefer begründende Beilagen. Ein Auszug aus Jordan Bruno's Buche de la causa, principio et Uno zeigt eine andere Gestalt des Pantheismus, um tiefer in das Wesen dieser Lehre einzudringen; ein Schreiben Diokles an Diotime enthält am Faden der Geschichte der Philosophie Ge-

danken über den Ursprung und die Arten des Atheismus und eine dritte Beilage giebt Aufschluß über die im ersten Theile berührte sonderbare Ansicht seiner Kindheit, in welcher die Vorstellung endloser Fortdauer seine Einbildungskraft mit sich fortriß. Die vierte und fünfte beziehen sich auf Herders Gott und suchen ihn in Hinsicht der Persönlichkeit Gottes und seiner Behauptung, daß Lessing bei Spinoza und dieser bei sich selbst auf halbem Wege stehen geblieben sei, zu verständigen. Die sechste vergleicht das System des Leibnitz mit dem des Spinoza in Hinsicht ihrer Aehnlichkeit und Unähnlichkeit. Eine Auseinandersetzung eigener Gedanken enthält nur die siebente, sowie die in der Vorrede enthaltene Abhandlung über die Freiheit des Menschen. In jener erläutert er seinen Satz, daß jeder Weg der Demonstration in den Fatalismus ausgeht, und daß aus dem Unbedingten oder Uebernatürlichen das Natürliche nur auf eine übernatürliche Weise hervorgehen und jenes nur als Thatsache angenommen werden kann. Es ist der Gott des Weltalls und dessen Schöpfer. Durch das Bewußtsein unserer Selbstthätigkeit bei der Ausübung unseres Willens besitzen wir ein Analogon des Uebernatürlichen und da dieses Lebensprincip sich zugleich als Princip aller Vernunft offenbart, so wird eine unabhängige Intelligenz als das wahre Urwesen angenommen werden müssen. — So verliert sich das Begreifliche in's Unbegreifliche, ohne daß doch der Uebergang klar würde.

Wir haben nunmehr die von Jacobi erregten Streitigkeiten von ihrem Ursprunge an durch alle Verzweigungen bis zu ihrem Abschluß verfolgt. Sie entspannen sich äußerlich — denn innerlich gingen sie aus Jacobi's Individualität hervor — aus seiner Aussage, Lessing sei ein Spinozist gewesen, wandten sich auf Inhalt und Werth der spekulativen Lehre Spinoza's und liefen in Untersuchungen über Gegenstände aus, denen kein Kundiger ihre Aehnlichkeit mit Kants großen kri-

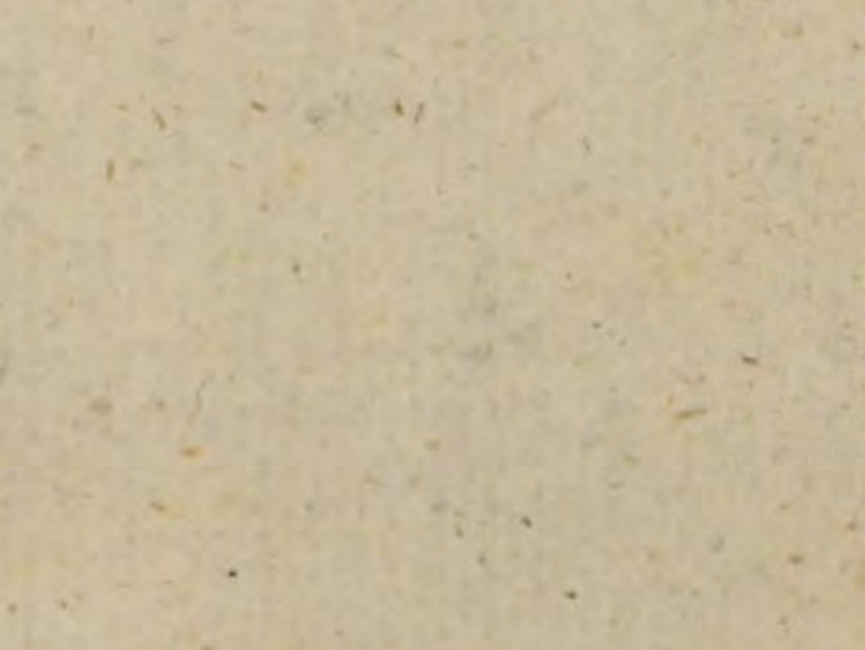
tischen Unternehmungen abstreiten wird. Unsere Arbeit würde eine unvollendete und vielleicht vergebliche sein, wenn wir nach der Durchmusterung des Einzelnen nicht noch einen Gesammtüberblick nähmen und sich von selbst darbietende Vergleichungen anstellten. Es ist thatsächlich, daß zwar nicht schon damals, aber doch nach Verlauf eines Jahrzehends neben Kant zugleich Jacobi als Begründer der neueren deutschen Philosophie genannt wird, als wenn gleichsam aus zwei Wurzeln und ihrer Vereinigung dieselbe erwachsen wäre. Dieses Vorgeben kann freilich nur im Fortgange der Geschichte seine Bewährung erhalten, es mahnt uns aber, seine Quelle aufzusuchen und somit die Fragen aufzuwerfen, was brachte Jacobi's Auftreten Neues in die philosophischen Verhandlungen und wodurch zeichnet er sich vor Kant aus? Sein eigenster Gedanke mag wohl auf die Foderung einer unmittelbaren Ueberzeugung gehen, auf welcher die Gewißheit von allem Dasein als Thatsache beruhe. Damit hängt denn sein strenges Festhalten am Realismus, weil jede Vorstellung einen Gegenstand haben muß, so wie die Bevorzugung des Sinnes oder der Wahrnehmung vor der Vernunft nach seinem damaligen Sprachgebrauche zusammen. Dabei hebt er gewisse Gegenstände, wie Gott und Freiheit, über alle Bedingungen und Vermittelungen empor und stellt sie nicht blos als unbegreiflich, sondern als gleichsam außer aller Philosophie befindlich hin. Halten wir diese Ansichten gegen Kants Lehre, so dürfte leicht jemand eine größere Aehnlichkeit entdecken, als Jacobi damals mag angenommen haben. Wir finden in obigen Grundbehauptungen folgende Sätze Kants enthalten: Es giebt neben der sinnlichen Ordnung der Dinge, welcher die reine Anschauung und die Grundsätze des reinen Verstandes Einheit und Zusammenhang verschaffen, eine übersinnliche der Dinge an sich, d. h. ihrer absoluten Vorstellung, welche nicht in der Naturforschung, wol aber im handelnden

Leben der Menschheit ihre Unterlage hat; reine Anschauungen und Begriffe sind so lange leere Vorstellungen, bis sie durch den Sinn objektive Bedeutung erhalten haben, jedoch liegen aller Wirklichkeit Principien der Möglichkeit der Erfahrung zum Grunde; der Begriff an sich giebt so wenig das Dasein, als eine nähere Kenntniß seines Gegenstandes, es muß in beiden Fällen Anschauung hinzutreten oder die gehaltvollen Urtheile der menschlichen Erkenntniß sind nicht die analytischen sondern die synthetischen. Diese Sätze sind durchaus nur der wissenschaftliche Ausdruck jener Jacobi's Beurtheilung leitenden Gedanken. Ob er nicht selbst durch Kant zu ihnen angeregt worden sei, möchte man fast aus dem Eindrucke schließen, welche dessen Schrift über die Evidenz und der einzig mögliche Beweisgrund auf ihn machte. Das ist wenigstens klar, daß er von Untersuchungen über Dasein und Gewißheit ausging und dadurch zu einem Unmittelbaren und Unbedingten gelangte, welches er schroffer als der Stifter der kritischen Philosophie allem Beweise voraus- und entgegensetzte. Dabei ist es merkwürdig, daß er auf den Unterschied von analytischer und synthetischer Erkenntniß keine Rücksicht nimmt, welche doch sein Satz, daß Denken allein keine Gegenstände gebe, zu fodern scheint. Nach seiner reiner Auffassung der Ideen hätte er einer der ersten sein müssen, welche dem transscendentalen Idealismus ihren Beifall schenkten. Er findet aber für gut, sich auf einen dem gesunden Menschenverstande entgegenkommenden Realismus zu steifen. Seine Einwendungen gegen jenen werden wir später beleuchten, wo dieselben in der Entwickelung der Philosophie erfolgreich geworden sind, bemerken aber in Rücksicht auf ihn vor jetzt nur, daß einzig die Kantische Lehre auch seiner Grundansicht religiöser Dinge einen wissenschaftlichen Halt giebt, welche ohne denselben nur ein schwärmerischer sich selbst nicht gehörig verstehender Empirismus ist. Das Verhältniß des Zeitlichen

Bayerische Staatsbibliothek München

zum Ewigen ist ihm wissenschaftlich auch nie klar geworden, da er die Frage aufwirft, wie hat jenes aus diesem erzeugt werden können? Allerdings steht auch uns der Geist über der Natur; wir erkennen ihn aber nur als Erscheinung. Mithin können wir nicht, wie Jacobi will, sein freies und ewiges Wesen in diesem Leben gleichsam erfahren, obwol die Idee desselben sein Leitstern sein soll. Er folgt indessen einem Zuge des Göttlichen in ihm und spricht daher mit gesundem Gefühle aus, was Kant aus den tiefsten Untersuchungen hergeleitet hatte. Um dieser schönen Persönlichkeit willen werden wir Jacobi immer schätzen und lieben und ihm den Ruhm lassen müssen, jene Höhen, von denen der Geist einer anderen Welt weht, mit Ernst und Feuer gegen alle mißleitenden Spekulationen vertheidigt zu haben.

Bayerische Staatsbibliothek München



de la Haye

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Mirbt, Ernst Sigismund

Kant und seine Nachfolger oder Geschichte des Ursprungs und der Fortbildung der neueren deutschen Philosophie

Bd.: 1

Jena 1841

Ph.u. 359 e-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046478-9